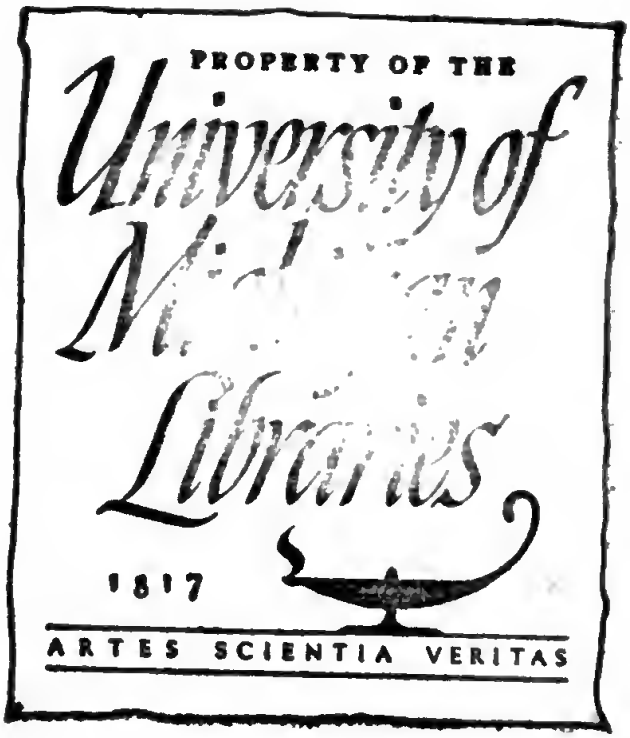
Das system der philosophie als exacter wissenschaft

Karl Ludwig Michelet


PROPERTY OF THE
University of
Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS

BD
23
.M62

Digitized by Google

Des

Systems der Philosophie

Dritter Theil

enthaltend

die Philosophie des Geistes.

Von

C. L. Michelet.

22856

Das

System der Philosophie

als

exacter Wissenchaft

enthaltend

Logik, Natur- und Geistesphilosophie.

Von

C. L. Michelet.

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
University Library
Ann Arbor, Michigan

CAUTION --- Please handle this volume with care. The paper is very brittle.

1878.

Des

Systems der Philosophie

Dritter Theil

enthaltend

die Philosophie des Geistes.

Von

C. L. Michelet.

22856

Das

System der Philosophie

als

exacter Wissenchaft

enthaltend

Logik, Natur- und Geistesphilosophie.

Von

C. L. Michelet.

Dritter Band.

Der Leser mag jetzt urtheilen, ob nicht Dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wissbegierde jeder Zeit, bisher aber vergeblich, beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen.

KANT.

BERLIN,
Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung.
(Stricker).
1878.

Digitized by Google

Vorwort.

Mit diesem dritten Theil, welcher die Philosophie des Geistes behandelt, beschliesse ich das eigentliche System der Philosophie, als exacter Wissenschaft. Die Natur des Geistes bildet den Gipfelpunkt aller philosophischen Erkenntniss, indem auch in der Logik und in der Naturphilosophie der Geist schon an sich enthalten ist, wenn er auch erst zuletzt für unser Wissen zur vollkommenen Ausgeburt der Wirklichkeit gelangt. In einer Zeit der Umbildung aller socialen, politischen und religiösen Anschauungen kommt es der Philosophie, als der Wissenschaft der höchsten Principien, am Ehesten zu, das letzte Wort zu sprechen, — der hin und her schwankenden Menschheit das Wort des Räthsels zu enthüllen.

Auch will es mir scheinen, als ob diese so lange vernachlässigte Wissenschaft in den jüngsten Zeiten einen neuen Aufschwung genommen, und bei einer ganz veränderten Stellung derselben das Vertrauen der Mitwelt in dem Grade wieder erworben habe, dass sie einer Anfrage an ihren die Welt-Geheimnisse lüftenden Schleier gewürdigt werde. Aber freilich muss sie dann auch in fragwürdiger Gestalt erscheinen, nicht etwa in der Logik mit den dürren Reflexionsformen des discursiven Verstandes, noch in der Naturphilosophie mit dem überschwänglichen Schematis-

Digitized by Google

mus der Potenzen und der Construction im Absoluten hervortreten. Sind diese Wege nun aber auch meist verlassen, so droht doch in jetzigen Zeitläuften von dem aus dem Empirismus entsprungenen Materialismus und Atheismus, der in seinem Gefolge nothwendig den Pessimismus hat, der Philosophie eine grössere Gefahr, deren Höhepunkt in der Verkennung der Natur des Geistes enthalten ist. Aber schon verlauten einzelne Töne selbst von Koryphäen der empirischen Naturwissenschaften, solchem ruchlosen Treiben entgegenzuarbeiten.

Diesen Bestrebungen will meine Arbeit von Seiten der denkenden Vernunftwissenschaft die Hand bieten. Ohne zu fürchten, eines längst überwundenen Dualismus geziehen zu werden, den ja auch selbst der Materialismus, wie eine vertrocknete Haut, abstreifte, habe ich bei meinem ausgesprochenen Zwecke, durch Verknüpfung der Erfahrung und der Dialektik, die exacte Wissenschaft herzustellen, den Geist ebensowohl als die höchste Blüte der Natur, wie die Materie als die letzte Kohle der Geistesthätigkeit gefasst. Das Banner der Geistesphilosophie aber hochhaltend, sehe ich im Geiste, in dem gegenwärtigen, und, wie unser Dichter sagt, nicht verschlossenen Geisterreiche, für alle Mühen, für allen Wirrwar und alle Zerrissenheit des Lebens, die Zufluchtsstätte geöffnet, den Besänftigungsquell hervorgebrochen und den magischen Zauberstab erhoben. In diesem Sinne wird die Philosophie der Geschichte, in einem vierten und letzten Bande, den Beweis davon liefern, dass, was der Philosoph im einsamen Kämmerlein seines Innern vorgedacht hat, von der Menschheit, die sich fortschreitend

Digitized by Google

immer mehr zum getroffenen Abbilde der ewigen Vernunft macht, auf dem lärmenden Schauplatz der äussern Begebenheiten nachgedacht oder nachgethan worden ist, und fürder werden wird.

Können die günstigen Beurtheilungen der zwei ersten Bände mich in meinem Unternehmen nur fördern und stärken, so lässt mich unberührt der leichtfertige Spott, mit welchem die Gegner der Philosophie, ohne auf die Sache einzugehen, dieselbe abgeschlachtet zu haben wähnen. Doch will ich nicht verhehlen, dass eine aus beiden Lägern kommende Anerkennung der Sprache, ohne die, nach dem Französichen Dichter, selbst „der göttlichste Autor, was er auch leiste, immer ein schlechter Schriftsteller ist," erfreulich mir entgegenklingt.

Berlin, den 24. Januar 1878.

Michelet.

Inhalt.

Drittes Buch.

Die Philosophie des Geistes.

Seite

Einleitung. §. 340 1
A. Der Begriff der Geistesphilosophie. §. 341 1
B. Der Begriff des Geistes. §. 342 9
C. Die Eintheilung der Philosophie des Geistes. §. 343 16
Erster Abschnitt. Der subjective Geist. §. 344. 22
Erstes Kapitel: Die Seelenlehre. §. 345 26
A. Die natürlichen Qualitäten der Seele. §. 346. 32
1. Die allgemeinen Qualitäten. §. 347 32
2. Die besonderen Qualitäten. §. 348 39
a. Die Racenunterschiede. §. 349 39
α. Die Aethiopische Race. §. 350 43
β. Die Malayen. §. 351 46
γ. Die Mongolen. §. 352 47
δ. Die Americanische Race. §. 353 48
ε. Die Kaukasier. §. 354 50
b. Die nationalen Localgeister. §. 355 52
c. Der Geschlechtsunterschied. §. 356 69
3. Die Naturqualitäten des Individuums. §. 357 72
a. Die Anlagen. §. 358 72
b. Die Temperamente. §. 359 74
α. Der Leichtblütige. §. 360 77
β. Der Schwerblütige. §. 361 79
γ. Der Heissblütige. §. 362 80
δ. Der Kaltblütige. §. 363 80
c. Der Charakter. §. 364 81
B. Die natürlichen Veränderungen der Seele. §. 365 86
1. Der Verlauf der Lebensalter. §. 366 87
a. Das Kind. §. 367. 88
b. Der Knabe. §. 368 89
c. Der Jüngling. §. 369 90
d. Der Mann. §. 370 91
e. Der Greis. §. 371. 92
2. Schlafen und Wachen. §. 372 94
3. Das Traumleben. §. 373 99

Seite

a. Die träumende Individualität. §. 374 100
α. Der Schlaftraum. §. 375 100
β. Das Traumwachen. §. 376 103
γ. Das Hellsehen. §. 377 105
b. Das magische Verhältniss der Seele. §. 378 107
α. Das Kind im Mutterleibe. §. 379 107
β. Der thierische Magnetismus. §. 380 109
γ. Der Schutzgeist. §. 381 111
c. Die Verrücktheit. §. 382 112
α. Der Blödsinn. §. 383 115
β. Der Tiefsinn. §. 384 116
γ. Der Wahnsinn. §. 385 117
δ. Die fixe Vorstellung. §. 386 118
C. Die Wirklichkeit der Seele im Leibe. §. 387 121
1. Die Gewohnheit. §. 388 122
a. Das Einwohnen der Seele in den Leib. §. 389 123
b. Die Abhärtung. §. 390 124
c. Die Geschicklichkeit. §. 391 125
2. Die Physiognomik. §. 392 126
a. Die Schädellehre. §. 393 127
b. Die Physiognomie. §. 394 128
c. Die Chiromantie. §. 395 130
3. Die Pantomimik. §. 396 130
a. Die aufrechte Stellung. §. 397 131
b. Der pathognomische Ausdruck. §. 398 131
c. Die Geberde. §. 399 133
Zweites Kapitel: Die Erkenntnisslehre. §. 400 134
A. Die Sinnlichkeit. §. 401 136
1. Die Empfindung. §. 402 136
a. Der äussere Sinn. §. 403 137
α. Das Sehen. §. 404 138
β. Das Hören. §. 405 141
γ. Das Riechen. §. 406 143
δ. Das Schmecken. §. 407 145
ε. Das Fühlen. §. 408 148
b. Der innere Sinn. §. 409 149
c. Das Selbstgefühl. §. 410 151
2. Die Anschauung. §. 411 152
3. Die Wahrnehmung. §. 412 153
B. Die Einbildungskraft. §. 413 154
1. Die Vorstellung. §. 414 156
2. Die Phantasie. §. 415 158
3. Die Sprache. §. 416 161
a. Die Bildersprache. §. 417 162
b. Die Tonsprache. §. 418 163
c. Schrift und Gedächtniss. §. 419 167
C. Das Denken. §. 420 178

Seite

1. Der Verstand. §. 421 179
a. Die Kategorien. §. 422 180
b. Die Beobachtung. §. 423 191
c. Die Erfahrung. §. 424 193
2. Die Urtheilskraft. §. 425 194
3. Die Vernunft. §. 426 195
a. Der Glaube. §. 427 196
b. Der Zweifel. §. 428 197
c. Das Wissen. §. 429 199
Drittes Kapitel: Der Wille. §. 430 202
A. Der natürliche Wille. §. 431 203
1. Die praktischen Gefühle. §. 432 204
2. Das System der Triebe. §. 433 207
a. Die selbstsüchtigen Triebe. §. 434 207
b. Die geselligen Triebe. §. 435 209
c. Die vernünftigen Triebe. §. 436 211
3. Die Leidenschaft. §. 437 213
a. Die Genusssucht. §. 438 214
b. Die Liebe. §. 439 214
c. Die Achtung. §. 440 216
B. Der reflectirende Wille. §. 441 217
1. Das Interesse. §. 442 218
2. Die formale Freiheit. §. 443 218
a. Die Willkür. §. 444 219
b. Der Determinismus. §. 445 219
c. Die Zurechnung. §. 446 221
α. Die Schuld. §. 447 222
β. Der Vorsatz. §. 448 225
γ. Die Absicht. §. 449 229
3. Die Glückseligkeit. §. 450 232
C. Der freie Wille. §. 451 234
1. Die Person. §. 452 235
2. Die Sache. §. 453 236
3. Der Besitz. §. 454 239
Zweiter Abschnitt. Der objective Geist. §. 455 241
Erstes Kapitel: Das Einzelrecht. §. 456 243
A. Das strenge Recht. §. 457 243
1. Das Eigenthum. §. 458 244
a. Die Besitzergreifung. §. 459 244
b. Der Gebrauch. §. 460 245
c. Die Entänsserung. §. 461 247
2. Der Vertrag. §. 462 249
a. Der Begriff des Vertrags. §. 463 250
b. Die Arten der Verträge. §. 464 251
α. Schenkungsverträge. §. 465 252
β. Tauschverträge. §. 466 252
γ. Sicherungsverträge. §. 467 255

Seite

c Aufhebung der Verträge. §. 468 257
3. Das Unrecht. §. 469 258
a. Das unbefangene Unrecht. §. 470 259
b Das Scheinrecht. §. 471 261
α. Der Betrug. §. 472 261
β. Die Gewalt. §. 473 262
γ. Der Zwang. §. 474 263
c. Das Verbrechen. §. 475 263
α. Die Arten des Verbrechens. §. 476 264
β. Die Wiedervergeltung. §. 477 265
γ. Die Rache §. 478 267
B. Die Moralität. § 479 268
1. Die Tugendlehre. §. 480 269
a Die Tugenden der selbstsüchtigen Triebe. §. 481 270
b. Die Tugenden der geselligen Triebe. §. 482 272
c Die Tugenden des Wissens. §. 483 275
2. Die Pflichtenlehre. §. 484 276
a. Das System der Pflichten. §. 485 277
b. Die Casuistik §. 486 278
c Die Ascetik. §. 487 281
3. Das Gewissen. § 488 282
a. Das gute Gewissen. §. 489 282
b. Das Böse. § 490 283
c Die Umkehr des Bösen zum Guten. §. 491 284
α Die Heuchelei des Guten. §. 492 284
β. Das formelle Gute. §. 493 285
γ. Die Sittlichkeit. §. 494 287
C. Die Familie. §. 495 288
1. Die Ehe. §. 496 290
a. Das Eingehen der Ehe. §. 497 290
b. Rechte und Pflichten der Ehelente. §. 498 292
c. Die Auflösung der Ehe. §. 499 293
2. Die väterliche Gewalt. §. 500 296
a. Die Entstehung der väterlichen Gewalt. §. 501 296
b. Rechte und Pflichten der Eltern und Kinder. §. 502 297
c. Die Anflösnng der väterlichen Gewalt. §. 503. 299
3. Die Auflösung der Familie. §. 504 301
a. Bruder und Schwester. §. 505 301
b. Die Verwandtschaft. §. 506 301
c Das Gesindeverhältniss. §. 507. 302
Zweites Kapitel: Das sociale Recht. §. 508 303
A. Der Wohlstand. §. 509 304
1. Die National-Oekonomie. §. 510 304
a. Das System der Bedürfnisse. §. 511 305
b. Die Arbeit der Stände. §. 512 306
c. Der Nationalreichthum. §. 513 308
2. Die Rechtspflege. §. 514 311

Seite

a. Das Gesetz. §. 515 312
b. Der Richter. §. 516 313
c. Der Rechtsgang. §. 517 314
3. Das Wohl als Recht. §. 518 315
a. Die Sicherheitspolizei. §. 519 316
b. Die Güterpolizei. §. 520 317
c. Die Sittenpolizei. §. 521 319
B. Die bürgerliche Gesellschaft. §. 522 321
1. Der Bezirk. §. 523 321
2. Die Gemeinde. §. 524 322
3. Der Kreis. §. 525 325
C. Der Staat. §. 526 328
1. Das innere Staatsrecht. §. 527 330
a. Die gesetzgebende Gewalt. §. 528 330
b. Die Verwaltung. §. 529 333
c. Die Executiv-Gewalt. §. 530 337
2. Das Völkerrecht. §. 531 342
a. Persönliches und Eigenthumsrecht der Völker. §. 532 . . . 342
b. Staatsverträge. §. 533 343
c. Das Kriegsrecht. §. 534 345
3. Das Weltbürgerrecht. §. 535 346
a. Die schöne Geselligkeit. §. 536 346
b. Die Kirche. §. 537 347
c. Der Unterricht. §. 538 349
Drittes Kapitel: Die Universalrechtsgeschichte. §. 539 351
A. Das Recht des Alterthums. §. 540 352
1. Das Orientalische Recht. §. 541 352
a. Der werdende Orient. §. 542 354
α. Das innere Africa. §. 543 355
β. Alt-Aegypten. §. 544 355
γ. Japan. §. 545 356
b. Der unmittelbare Orient. §. 546 357
α. China. §. 547 358
β. Indien. §. 548 359
γ. Mongolei. §. 549 361
c. Der reflectirte Orient. §. 550 362
α. Die Persische Monarchie. §. 551 362
β. Das Hebräische Recht. §. 552 364
γ. Das Muhammedanische Recht. §. 553 365
2. Das Griechische Recht. §. 554 366
3. Das Römische Recht. §. 555 370
a. Das religiöse Recht. §. 556 371
b. Das öffentliche Recht. §. 557 371
c. Das Einzelrecht. §. 558 375
B. Das Christlich-Europäische Recht. §. 559 380
1. Das vormittelaltrige Recht §. 560 382
a. Das Germanische Recht. §. 561 383

Seite

α. Das kirchliche Recht. §. 562 383
β. Die Gauverfassung. §. 563 383
γ. Die Gefolgschaften. §. 564 385
b. Das Kirchenrecht. §. 565 385
c. Die demokratische Monarchie. §. 566 386
2. Das Recht des Mittelalters. §. 567 386
a. Das Kanonische Recht. §. 568 387
b. Das Lehnrecht §. 569 389
c. Die unumschränkte Monarchie. §. 570 392
3. Das heutige Europäische Recht. §. 571 393
a. Das Kirchenrecht. §. 572 394
b. Das Staatsrecht §. 573 395
c. Das Gesellschaftsrecht §. 574 395
C. Das Americanische Recht. §. 575 398
1. Das Einzelrecht §. 576 399
2. Das Kirchenrecht. §. 577 400
3. Das öffentliche Recht. §. 578 401
a. Das Staatsrecht. §. 579 402
b. Das Bundes- und Völkerrecht. §. 580 402
c. Das Weltbürgerrecht. §. 581 403
Dritter Abschnitt. Der absolute Geist. §. 582 405
Erstes Kapitel: Die Aesthetik. §. 583 406
A. Die bildende Kunst. §. 584 408
1. Die Baukunst. §. 585 408
a. Die symbolische Baukunst. §. 586 409
b. Die klassische Baukunst. §. 587 410
c. Die Romantische Baukunst. §. 588 411
2. Die Sculptur. §. 589 413
a. Die Orientalische Sculptur. §. 590 414
b. Die Griechische Sculptur. §. 591 414
c. Die Christliche Sculptur. §. 592 416
3. Die Malerei. §. 593 417
a. Die Byzantinische Malerei. §. 594 417
b. Die Italienische Malerei. §. 595 418
c. Die Germanische Malerei. §. 596 420
B. Die tönende Kunst. §. 597 421
1. Tact und Rhythmus. §. 598 422
2. Die Harmonie. §. 599 424
3. Die Melodie. §. 600 425
C. Die redende Kunst. §. 601 426
1. Die epische Dichtkunst. §. 602 430
a. Das Orientalische Epos. §. 603 431
b. Das klassische Epos. §. 604 432
c. Die Romantische Epik. §. 605 434
2. Die lyrische Dichtkunst. §. 606 436
a. Die Orientalische Lyrik. §. 607 437
b. Die klassische Lyrik. §. 608 437

Seite

c. Die Romantische Lyrik. §. 609 438
3. Die dramatische Dichtkunst. §. 610 441
a. Das Orientalische Drama. §. 611 444
b. Das dramatische Gedicht der Griechen. §. 612 445
α. Die Griechische Tragödie §. 613 446
β. Die klassische Komödie §. 614 448
c. Die moderne Dramatik. § 615 449
α. Das Trauerspiel § 616 450
β. Das Lustspiel. § 617 452
γ. Das Drama. §. 618 453
Zweites Kapitel: Die Religionsphilosophie § 619 454
A. Die Naturreligionen. §. 620 456
1. Die Religion der Zauberei. §. 621 457
2. Die Religion der Phantasie. §. 622 460
3. Die vergeistigte Naturreligion. § 623 462
a. Der Buddhismus. §. 624 463
b. Die Religion des Fo. §. 625 464
c. Der Lamaismus. §. 626 465
d. Die Lichtreligion. §. 627 466
e. Die Religion des Räthsels. §. 628 469
B. Die Religionen der Weisheit. §. 629 472
1. Die Jüdische Religion. §. 630. 475
2. Die Griechische Religion. §. 631 478
3. Die Römische Religion. §. 632 485
4. Die Muhammedanische Religion. §. 633 490
C. Die absolute Religion. §. 634 493
2. Der metaphysische Begriff des Christenthums. §. 635 494
2. Die religiöse Vorstellung des Christenthums. §. 636 496
3 Der Christliche Cultus § 637 504
Drittes Kapitel: Die Geschichte der Philosophie. §. 638 510
A. Die Griechische Philosophie. §. 639 511
1. Die Naturphilosophie. §. 640 512
a. Die Jonische Philosophie. §. 641 513
b. Die Pythagoreer. §. 642 514
c. Von den Eleaten bis Anaxagoras. § 643 516
α. Die Eleatische Philosophie. §. 644 516
β. Heraklit, die Atomistiker und Empedokles. §. 645 . . . 517
γ. Anaxagoras. §. 646 519
2. Die ethische Philosophie. §. 647 520
a. Die Sophisten. §. 648. 521
b. Sokrates. §. 649 521
c. Die Sokratiker. §. 650 523
α. Die Megariker. §. 651 523
β. Die Cyrenaiker. §. 652 524
γ. Die Cyniker. §. 653 524
3. Die Platonische Philosophie. §. 654 525
B. Die Philosophie der Römischen Welt. §. 655 529

Digitized by Google

Seite

1. Die Griechische Philosophie Roms. §. 656 530
a. Aristoteles. §. 657 530
b. Dogmatismus und Skepticismus. §. 658 539
α. Die Stoiker. §. 659 539
β. Epikur. §. 660 541
γ. Die Skeptiker. §. 661 542
c. Die Alexandrinische Philosophie. §. 662 544
α. Philo. §. 663 544
β. Die Kabbalisten und die Gnostiker. §. 664 545
γ. Die Neuplatoniker. §. 665 546
2. Die Philosophie des Mittelalters. §. 666 547
a. Die Kirchenväter. §. 667 548
b. Die Araber. §. 668 549
c. Die Scholastik. §. 669 550
3. Das Wiederaufleben der Wissenschaften. §. 670 552
C. Die neuere Philosophie. §. 671 555
1. Die Verstandesmetaphysik §. 672 556
a. Cartesius. §. 673 556
b. Spinoza. §. 674 557
c. Malebranche. §. 675 558
d. Leibnitz. §. 676 558
e. Wolff. §. 677 559
2. Der Empirismus. §. 678 560
a. Die Englische Philosophie. §. 679 560
b. Die Schottische Philosophie. §. 680 561
c. Die Französische Philosophie. §. 681 562
3. Die Deutsche Philosophie. §. 682 564
a. Der subjective Idealismus. §. 683 565
α. Kant. §. 684 565
β. Die Glaubensphilosophie. §. 685 573
γ. Fichte. §. 686 575
b. Der objective Idealismus. §. 687 583
α. Schelling. §. 688 584
β. Die Schelling'sche Schule. §. 689 600
γ. Solger. § 690 603
c. Der absolute Idealismus. §. 691 607
α. Hegel. §. 692 608
β. Die Hegel'sche Schule. §. 693 650
γ. Die Philosophie der Zukunft. §. 694 658

Berichtigungen und Zusätze.

Band II.

S. 46. Z. 11. v. u. Setze hinter: krummen hinzu: Linien und zugleich der ebenen.

S. 426. Z. 2. v. o. Setze hinter: eintritt hinzu: Da der Organismus aber im Winter und im Sommer ungefähr dieselbe Temperatur behält (§. 306), so muss er gegen den äusseren Einfluss auf entgegengesetzte Weise reagiren.

S. 462. Z. 1. v. u. Hinter: innere setze hinzu: organische.

S. 473. Z. 17. v. o. Statt: in welcher, lies: d. h. dass.

Band III.

S. 133. Z. 8. v. u. Setze ein Komma statt des Punktes.

S. 159. Z. 7. v. o. Statt: Ocjectiven, lies: Objectiven.

S. 170. Z. 16. v. o. Hinter *linguales* setze ein Komma.

S. 187. Z. 6. v. o. Setze ein Kolon statt des Punktes.

S. 187. Z. 14. v. u. Statt: ὕεί, lies: ὗει.

S. 285. Z. 15 v. u. Statt: neuere, lies: jüngere.

S. 398. Z. 15. v. o. Statt: Kronrechte und Volksrechte, lies: Kronrechten und Volksrechten.

S. 453. Z. 4. v. o. Setze hinter: Charakterstück hinzu: Ich hätte noch L'*Irrésolu* von Destouches, der mehrere Charakterstücke verfasste, anführen können. Nachdem der Unentschlossene fünf Aufzüge hindurch zwischen zwei Schwestern dialektisch hin und her geschwankt hatte, und endlich der Heiratscontract mit der Einen unterschrieben worden war, so dass sein Diener ihm glückwünschend zuruft:

Julie est toute à vous: vous voilà hors de peine;

da schliesst der Herr, aus tiefem Nachsinnen erwachend, das Stück mit den Worten:

J'aurais mieux fait, je crois, d'épouser Célimène.

S. 461. Z. 13. v. o. Statt: Tautropfen, lies: Thautropfen.

S. 509. Z. 5. v. o. Statt: worbei, lies: wobei.

S. 518. Z. 15. v. o. Statt: το, lies: τὸ.

S. 535. Z. 5. v. o. Streiche das Komma.

S. 553. Z 18. v. o. Hinter: er setze ein Komma.

S. 567. Z. 17. v. o. Statt: sollten, lies: sollte.

S. 568. Z. 4. v. u. Hinter: Theologie setze ein Komma.

S. 571. Z. 6. v u. Statt: das das, lies: dass das.

S. 576. Z. 15. v. u. Statt: Unendlichen, lies: Unendlichem

S. 581. Z. 14. v. u. Statt des Komma. setze hinter ans einen Punkt.

S. 592. Z. 13. v. o. Statt: sein, lies: ihr.

S. 592. Z. 4. v. u. Statt: zu, lies: das.

S. 595. Z. 16. v. u. Statt des Semikolon hinter: Phtha, setze ein Komma.

Digitized by Google

Drittes Buch.

Die Philosophie des Geistes.

§. 340. Indem wir für die Philosophie des Geistes dasselbe Verfahren, wie bei den zwei ersten Büchern des Systems der Philosophie, beobachten, nämlich eine besondere Einleitung auch diesem letzten Theile voranzuschicken: so werden wir erstens den wahren Begriff dieser Wissenschaft, im Verhältniss zu andern Betrachtungsweisen des Geistes, angeben; zweitens den philosophischen Begriff des Geistes selbst erörtern, und drittens aus ihm die Eintheilung unserer Wissenschaft ableiten. Aus der Natur herausgetreten, haben wir die Schatten- und Nachtseite des Daseins überwunden, und uns in das Lichtreich des Geistes erhoben, das uns nun, durch die Wiedergeburt aus dem Tode des Natürlichen (§. 339), seine ewigen Pforten geöffnet hat. Und so verstehen wir erst nunmehr recht des Dichters goldenen Spruch, dem wir gleich Anfangs (§. 3) huldigten:

> Das Geisterreich ist nicht verschlossen.
> Auf! Bade, Schüler, unverdrossen
> Die ird'sche Brust in Morgenroth.

Diese Auferstehung aus der finstern Nacht des Todes zum hellen Tage des Lebens, an dessen Sonne sich auch unsere irdische Brust erwärmt und erweitert, ist nicht mehr die erste Poesie des vergänglichen thierischen Organismus (§. 281), sondern die zweite wahrhaftere Poesie der Unverweslichkeit im Geiste.

A. Der Begriff der Geistesphilosophie.

§. 341. Was erstens den Begriff der Philosophie des Geistes betrifft, so setzt er zwar eigentlich die Erkenntniss des Geistes schon voraus; denn der Begriff einer Wissenschaft ergiebt sich allein aus der Natur ihres Gegenstandes. Doch wollen wir hier diesen Gegenstand zunächst nur im Allgemeinen aufnehmen, wie er uns aus dem Ende der Naturphilosophie herüberkam, um ihn erst im zweiten Punkte der Einleitung

specieller zu untersuchen. Der aus der Natur entspringende Geist erwies sich uns aber als die den Leib negirende und beherrschende Form, welche zum Bewusstsein der Gattung, als des Allgemeinen im Einzelnen, gelangt ist (§. 339). Im Geiste ist also das Allgemeine für das Allgemeine geworden, und hiermit die Reinheit des Denkens, die wir in der Logik, ohne es zu wissen, bereits besassen, wiederhergestellt. Aber Das, was so als das letzte Resultat der Natur erschien, ist vielmehr das ursprünglich Erste, die für uns wirklich gewordene, reine logische Idee, aus der eben darum an sich alle Wirklichkeit erst hervorgeht. Der Geist ist mithin der Würde nach das Erste, weil er den unwirklichen reinen Gedanken der Logik mit dem wirklichen unreinen der Natur in der Wirklichkeit seines reinen Denkens verbindet (§. 163).

Als diese wahrhafte Verknüpfung der Gegensätze, ist der Geist aber, der Erkenntniss nach, das Dritte. Denn wir mussten ihm im Begriffe seine einseitigen Momente vorausschicken, damit er als die Spitze und Fülle des Seins dialektisch aus ihnen resultire. Der Zeit nach, gehen indessen die abstracten Momente des Geistes ihm nicht voran (§. 339), weil sie nur unter der Voraussetzung der Existenz der Totalität selber existiren können (§. 163, 284). Auf diese Weise haben wir einen ersten Punkt im Begriffe des Geistes als Resultat gewonnen, den wir anfänglich (§. 4) nur assertorisch andeuten konnten, und zwar den: dass im Systeme der Wissenschaft der Geist, als das vollendetste Glied in der Architektonik des ganzen Systems, dasselbe zum Abschluss bringt.

Zweitens aber erhellt, dass, wenn der Geist, als die organische Form des sich in seiner Allgemeinheit wissenden Einzelnen, auch die Thätigkeit des reinen, nicht in die Materie versenkten Gedankens ist, wir uns dennoch den Geist, eben wegen seiner Wirklichkeit, durchaus nicht jenseits und ausserhalb der Materie vorstellen dürfen. Sondern, obgleich innerhalb der organisirten Materie selbst, bleibt der Geist doch unabhängig von ihr, und verliert seine intelligible Freiheit gegen sie nicht. Von der reinen Idee, so lange wir sie nur in der Logik denken, als habe sie sich noch nicht selber in der Natur und im Geiste gedacht und verwirklicht, könnten wir diese Jenseitigkeit gegen die Materie allenfalls behaupten. Deswegen ist die logische Idee aber auch noch nicht das Höchste, sondern, als in ihrer Reinheit

nur von uns gedacht, eine unwirkliche Abstraction in unserem Kopfe: die vernünftige, aber noch bewusstlose Substanz der Welt, die erst im Geiste zum Bewusstsein und zur Persönlichkeit kommt. Das Höchste ist also erst der Geist, indem er sich nicht nur selbst als alle Wirklichkeit denkt, sondern zugleich seine vollkommene Wirksamkeit im Materiellen selbst vollzieht, ohne darum seine Reinheit einzubüssen.

Eine dritte Folge ist die, dass es ein grosser Irrthum der dualistischen Philosophie ist, den Geist als eine immaterielle Substanz zu definiren, und dieser eine materielle entgegenzusetzen, als ob Beide nichts mit einander gemein hätten, da sie doch dazu verdammt sein sollen — z. B. in der Vorstellung von der Auferstehung des Fleisches — ewig untrennbar an einander gekettet zu sein. Wenn wir indessen das wahre Verhältniss Beider zu einander auch erst im Verlaufe unserer Untersuchung selbst wissenschaftlich werden begründen können, so lässt sich doch hier wenigstens schon der Missgriff beseitigen, dass das Substantielle für höher zu erachten sei, als die Thätigkeit, und diese eine blosse Accidenz der Substanz sei. Vielmehr ist, wie uns schon unsere logischen Untersuchungen (§. 76 flgg.) zeigten, die Thätigkeit das wahrhaft und allein Substantielle, und die sogenannte Substanz, als ein blosses Substrat der Thätigkeit, nur eine Accidenz derselben. Die ruhende Substanz, wenn auch immerhin ein schon formirter Stoff, bleibt doch immer eine blosse Möglichkeit: die Bedingung und das Mittel, dessen sich die ihr immanente Form bedient, um, als der schaffende Gedanke, in die Wirksamkeit überzugehen, zu der er freilich eines solchen Materials bedarf.

Nicht aber nur, was man den endlichen Geist nennt, der Mensch, im Gegensatze zum unendlichen Geiste, bedarf eines Substrats für seine Thätigkeit. Sondern wenn auch die Scholastiker, dem Aristoteles folgend, den absoluten Geist den *actus purus* nannten, so ist doch eben das ganze Universum das Substrat dieser reinen Wirksamkeit des Gedankens: die Welt also der Leib dieser Weltseele, von denen Plato das Zusammengewachsensein aussagte (§. 339). Indem dergestalt die materielle Grundlage stets ein nothwendiges Moment des Geistes ist, ohne welches er eine leere Abstraction sein würde, so kann ihm die Seite der Einzelnheit nie fehlen. Denn die Einzelnheit bildet den Charakter der Objectivität (§. 123), und diese stellt sich

zunächst und vorzugsweise im Materiellen dar. Wenn aber die Einzelnheit logisch eine doppelte Bedeutung hat (§. 89, 91), als absolute und als empirische Einzelnheit, so wird sich uns die Einzelnheit des Geistes auch in dieser zwiefachen Rücksicht zeigen; und darin liegt eben die Nothwendigkeit des Gegensatzes von endlichem und unendlichem Geiste begründet.

Insofern nämlich der einzelne Geist, der, wie wir gesehen haben, sich aus der Natur herausringt, um zur Allgemeinheit des Gedankens zu gelangen, sich noch im Kampfe mit der Natur und nur auf dem Wege zur Erreichung seiner vollkommenen Unabhängigkeit befindet, so nennen wir ihn den endlichen Geist. Die Wissenschaft der Philosophie des Geistes kann aber allein darin bestehen, den endlichen Geist durch eine Reihe immer tieferer und reinerer Gestaltungen, bis zu dem Punkte zu führen, wo er, inmitten der Natur, dennoch zur vollkommenen Unabhängigkeit von ihr gelangt ist; dies erreichte Ziel ist der unendliche, oder absolute Geist. Dieser ist indessen den gemeinen, natürlichen Einzelnheiten nicht transscendent, sondern stellt sich als das zur vollendeten geistigen Einzelnheit herausgeborene einsame Wesen des Universums dar, das in seiner Allgemeinheit ihnen allen innewohnt.

Jedoch nicht immer wird der Geist so gefasst. Indem diese Betrachtungsweise aber die allein wahrhafte ist, deren verzerrte Elemente sich in den übrigen Betrachtungsweisen vorfinden: so haben wir diese der philosophischen vorauszuschicken, um dieselbe aus ihnen hervorgehen zu lassen. Bleiben wir nämlich bei dem Geiste, als einem gegebenen Gegenstande, d. h. also bei seiner empirischen Einzelnheit stehen: so tritt hier der besondere Umstand ein, dass in einer solchen Betrachtungsweise Wir, die Betrachtenden, uns nicht von dem betrachteten Gegenstande unterscheiden, während in der Logik und in der Naturphilosophie unsere Gegenstände, die reinen Kategorien des Denkens und das materielle Universum, gar sehr von uns verschieden waren. Da dieser einzelne Geist recht eigentlich unser Selbst genannt werden kann, so ist eine solche Betrachtung Selbstkenntniss. Indem wir aber so sehr, wie wir der einzelne Geist sind, uns auch zum Bewusstsein seiner absoluten Allgemeinheit erheben sollen: so scheinen ja auch die höheren Betrachtungsweisen, namentlich die Geistesphilosophie, noch Selbstkenntniss zu sein, wie denn auch der wissende Gott in

der Inschrift auf seinem Delphischen Tempel dem Menschen das γνῶθι σαὐτόν anbefahl.

Um also die verschiedenen Betrachtungsweisen des Geistes von einander unterscheiden zu können, kommt es nur darauf an, diese verschiedene Natur der Selbstkenntniss in's Auge zu fassen. Die Verschiedenheit kann aber Theils in dem Selbst, Theils in der Kenntniss liegen. Es fragt sich nämlich zuerst, was wir als unser Selbst ansehen wollen. Sind wir unser Selbst nach unserer Einzelnheit, oder nach unserer Allgemeinheit? d. h. insofern wir, als empirisches Subject, unserer Gattung entweder angemessen sind, oder nicht? Zweitens müssen wir die Frage aufwerfen, worin die Kenntniss selber bestehe. Ist sie wiederum nur eine Kenntniss der Einzelnheiten unseres Selbsts? oder nicht vielmehr ein Wissen um das Wesen, die Allgemeinheit, die Gattung, welcher wir angemessen sein sollen? womit die Kenntniss zur Erkenntniss wird. Der Fortschritt in den Betrachtungsweisen des Geistes wird sich hiernach als der ergeben, dass wir von der Kenntniss unseres einzelnen Selbsts zur Kenntniss der in ihm enthaltenen empirischen Allgemeinheiten übergehen, bis wir die Erkenntniss unseres wahren Selbsts, als des uns immanenten absoluten Selbsts der Welt, im Erkennen unserer substantiellen Allgemeinheit erreichen.

1. Die früheste Selbstkenntniss, also die erste Betrachtungsweise des Geistes, die uns hier begegnet, ist nun die Kenntniss unserer, als lediglich Einzelner: d. h. also der uns von der Natur eingepflanzten Triebe, Leidenschaften, Fehler, Anlagen und Tugenden. Diese Kenntniss soll vom höchsten praktischen Nutzen sein, Theils für uns selbst, um unsere bösen Neigungen zu unterdrücken, unsere Schwächen zu vermeiden u. s. w.; was Alles nicht möglich wäre, wenn wir dies unser Inneres nicht kännten. In diesem Sinne hat Rousseau seine „Bekenntnisse" geschrieben. Endlich ist die Kenntniss unserer Fähigkeiten und guten Seiten auch deshalb für einen Jeden höchst erspriesslich, weil er sie dann um so besser entwickeln, und damit seinen Beruf in der menschlichen Gesellschaft herausfinden und ergreifen, so wie den Zweck seines Daseins desto sicherer erfüllen kann. Theils gereicht diese Selbstkenntniss auch Andern zum höchsten Vortheil, wie wenn Schleiermacher seine guten und starken Seiten in seinen „Monologen", — diese „vertrauteste Gabe, dies zuverlässigste Kleinod" (S. 1), selbstge-

fällig schildert, um sie seinen Mitmenschen als Musterbild zur Nachahmung hinzustellen.

Der nächste Fortschritt von dieser ganz vereinzelten Selbstkenntniss ist aber der, dass ich diese Kenntniss auch auf andere Selbst ausdehne. Nicht nur unsere eigenen, sondern auch der Andern innerste Herzensfalten müssen wir aufzudecken suchen, um die Menschen nicht nach dem äussern Scheine, dem zufälligen Gebaren, das sie gegen uns herauskehren, zu beurtheilen, sondern ihre geheimsten Triebfedern, den letzten Grund ihres Handelns zu erforschen. Theoretisch kann dies freilich, wenn man solche Menschenkenntniss auf die Geschichte anwendet, leicht zum Abwege einer Arabeskenmalerei der Geschichte führen, grosse Begebenheiten aus kleinen Ursachen, selbstsüchtigen Motiven u. s. w. zu erklären (§. 80). So dass Rousseau und nach ihm Göthe, wie Hegel, solche, die Geschichte schulmeisterlich behandelnden Schriftsteller mit Kammerdienern verglichen haben, für die es keine Helden gebe, — nicht weil die Helden keine Helden, sondern die Kammerdiener nur die Kammerdiener seien. Praktisch indessen will man aus solcher Menschenkennerei, aus solchem Erspähen der Leidenschaften und Beweggründe Anderer die Richtschnur seines eigenen Handelns in der bürgerlichen Gesellschaft schöpfen: sei es, um als Staatsmann die Menschen sicherer lenken zu können: sei es, um als Privatmann sie zu seinem eigenen Interesse zu gebrauchen; oder endlich, um als Erzieher die Kinder richtiger unterweisen und leichter zum Guten anleiten zu können.

2. Das Gemeinsame dieser beiden ersten Kenntnissnahmen ist: das rein Einzelne zum Gegenstande zu haben. Aber sehr bald bildet sich dabei eine Allgemeinheit heraus; und das ergiebt die zweite Betrachtungsweise des Geistes. Meine und aller Andern Triebe haben das Gemeinschaftliche, Triebe zu sein. So können wir bemüssigt sein, nicht aus praktischen Interessen, der einzelnen Menschen Triebe, sondern, zur Befriedigung unserer reinen Wissbegierde, den Trieb überhaupt, oder, da es deren mehrere giebt, die vielen Triebe überhaupt zu betrachten: die Natur der Triebe, der Leidenschaften, Absichten, Wollungen u. s. w. zu erforschen. Auch Das ist noch, wie das Erste, vollständig Sache der Erfahrung, und geht kaum von der Kenntniss zur Erkenntniss über. Man gelangt zwar vom einzelnen Triebe zum allgemeinen Triebe, zum Begriff des Triebes,

aber selbst nur auf dem Wege der Erfahrung, der Kenntnissnahme, indem man dieselben Triebe Einzelner oder verschiedene Triebe mit einander vergleicht. Das Resultat ist aber nur das Gemeinsame derselben, d. h. das relativ Allgemeine, nicht das absolut Allgemeine; — ein Unterschied, den wir bereits in der allgemeinen Einleitung (§. 3) besprochen haben.

Die Frage ist hier indessen weiter, wie verhält sich der Geist, als allgemeiner, zu dieser Menge von besondern Fähigkeiten und Eigenschaften. Da musste sich dann freilich der empirischen Kenntniss des existirenden Geistes eine aprioristische Erkenntniss des Geistes an sich gegenüberstellen. Und man hatte, um die Wahrheit zu ergründen, Beide zu untersuchen. Das reine Wesen des Geistes wollte die vormalige Metaphysik dadurch erkennen, dass sie, sich auf den Boden der dualistischen Philosophie stellend, dies Wesen eben als eine immaterielle Substanz fasste, der als solcher Einfachheit, mithin Unzerstörbarkeit zukommen müsse, da ein solcher Geist unabhängig von der Materie existiren könne u. s. w. Es wurde ihm aber auf diese Weise jede Wirklichkeit, jede Bestimmtheit entzogen, und er blieb in seiner Einfachheit ein blosses Abstractum.

Den geraden Gegensatz hierzu bildet jene empirische Betrachtung des Geistes, welche ihn als eine Sammlung von vielen Vermögen und Bestimmtheiten fasst, ohne das Verhältniss derselben zur Einheit des Geistes anzugeben. Diese empirische Aufzählung hält sich also nur an die Erscheinung des Geistes, während die Metaphysik sein Wesen zu begreifen vermeinte. So beobachtet man am Geiste sein Empfinden, Vorstellen, Denken, seine selbstsüchtigen oder geselligen Triebe. Man kommt auf seine Selbstbestimmung, seine Freiheit, auf die Gestalten, die er kraft dieser Freiheit schafft, wie das Recht, die Sitte, den Staat. Als Inhalt der Empfindungen entdeckt man ferner das Schöne, das religiöse Gebiet u. s. w. Alles das sind Eigenschaften, Thätigkeiten des Geistes, die man beschreibt, ohne sich um ihren Zusammenhang zu bekümmern, und auch nur den Versuch zu machen, dieselben auf das Wesen des Geistes zurückzuführen. Diese Betrachtung des Geistes ist des Geistes um so unwürdiger, als sie sich nur mit einer Reihe von Einzelnheiten — nämlich von einzelnen Allgemeinheiten, oder blossen Besonderheiten — beschäftigt, während eben, wie wir beim Uebergange aus der Natur in die Geistesphilosophie sahen,

der Ursprung und das charakteristische Merkmal des Geistes die Erhebung des Einzelnen zum wahrhaft Allgemeinen ist. Der Geist darf am Allerwenigsten als ein Behälter angesehen werden, in welchem so eine Menge von besondern Fertigkeiten und blossen Erscheinungen ihr Wesen unabhängig von einander und vom Wesen des Geistes treiben. Dieses Wesen ist vielmehr das eine, sich in allen seinen Einzelnheiten wiederfindende, wahrhaft Allgemeine, das in ihnen, als der thätige Gedanke, zum Durchbruch kommt.

3 *c*. Damit haben wir drittens die philosophische Betrachtungsweise des Geistes erreicht, welche erst den wissenschaftlichen Begriff der Philosophie des Geistes angiebt, und sich von der Selbstkenntniss zur Selbsterkenntniss erhebt. Wir bleiben also weder einerseits bei der blossen Thatsache der vielen Bestimmtheiten des Geistes stehen, noch beschränken wir andererseits unsere Betrachtung auf sein einfaches Wesen; sondern wir müssen den Versuch machen, aus diesem Wesen als solchen die vielen Seiten seiner Erscheinung abzuleiten und zu entwickeln, um auf diese Weise die Totalität der Erscheinungen lediglich als die Momente seines reinen Wesens zu begreifen. So hört der Geist auf, ein Abstractum zu sein. Er wird eine concrete Wirklichkeit, die sich aber darin von der Natur unterscheidet, dass in dieser die Momente zu selbstständigen Gestalten werden, deren Einheit nur das innere Band der Nothwendigkeit bildet. Im Geiste sind dagegen alle Momente in den Strauss der vollen Totalität zusammengeknüpft: die niedrigsten Stufen sind in den höchsten noch, als solche, aufbewahrt und enthalten; und die höchsten treten auch in den niedrigsten überall hervor. Denn der Geist weiss sich als das existirende — ist nicht blos das an sich seiende, blinde — Band aller seiner Gestalten.

Aus diesem Grunde ist es auch schwieriger, die aufeinander folgenden Stufen des Geistes auseinander zu halten. Denn allerdings trifft man den später erst hinzukommenden Inhalt, z. B. das Sittliche, Schöne, Religiöse, auch schon im Gefühle, als einer blossen Form, an. Und so will man ihn oft schon innerhalb dieser untergeordneten Form entwickeln und darstellen, wie Schleiermacher dies mit dem Inhalt der Religion unternahm. Die scheinbare Berechtigung dieser Anticipation liegt darin, dass der Geist, als das allgemeine Wesen seiner Erscheinungen,

eben deren bewusste Totalität ist: in einer jeden also als das Ganze zur Erscheinung kommt. Indem wir jedoch hiermit auf die Frage geleitet werden, was denn diese in allen seinen Erscheinungen gegenwärtige Totalität des Geistes sei, so sind wir damit von selber zum zweiten Theil unserer Einleitung, zur Angabe des Begriffs des Geistes, gelangt.

B. Der Begriff des Geistes.

§. 342. Diesen Begriff des Geistes, als das Zweite, haben wir nun in seinem Unterschiede vom Begriff der Natur näher anzugeben. Denn weil der Geist aus der Natur herkommt, so findet er in ihr den Ursprung seines Begriffs. Da er sich nämlich als die aus ihrem Anderssein zu sich selbst gekommene, d. h. sich selbst wissende Idee, — also als das sich im Allgemeinen wieder erkennende Allgemeine, oder als das denkende Subject, das sein eigenes Object ist, ergeben hat: so ist der Charakter des Geistes, im Gegensatze zu dem der Natur, welcher die Realität, das Auseinander ihrer Unterschiede war, vielmehr erstens die Idealität, die zusammenfassende Einheit aller in ihm ausgelegten Unterschiede (§. 28). Der unendliche Reichthum aller dieser unterschiedenen Bestimmtheiten bedarf keiner Ausbreitung im Raume, sondern ist in einen einfachen, idealen Punkt zusammengefasst, aus welchem er unaufhaltsam hervorquillt und sich entwickelt. Das ist das reiche Leben im Geiste, als in welchem Alles unverloren ist, weil es in diesem weichen Elemente der Allgemeinheit aufbewahrt ist: während die Natur äusserst arm ist, weil sie ihre Reichthümer nicht zusammenhalten kann, so aber dieselben, als eine unendliche Reihe von Einzelnheiten, auseinanderfallen und nach einander untergehen sieht.

Eng ist die Welt und das Gehirn ist weit,
Leicht bei einander wohnen die Gedanken;
Doch hart im Raume stossen sich die Sachen;
Wo Eines Platz nimmt, muss das And're rücken!

Der Geist aber hält Alles zusammen fest, wie wenn der andere unserer Dichterfürsten von den himmlischen Geistern singt:

Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
Befestiget mit dauernden Gedanken.

Dies dauernde Leben im Geiste, die Intellectualwelt, Das, was man das andere, bessere Leben, das Jenseits zu nennen pflegt, ist indessen nicht ein erst nach dem Tode anbrechender, ausserhalb

der Natur und ohne dieselbe bestehender seliger Zustand. Der Tod, mit dem wir in der Naturphilosophie endeten, ist jetzt nicht mehr, wie in der Natur, die blosse Negation in ihrer bittern Vereinzelung: sondern, als Negation der Negation, die Affirmation der Idealität des Geistes mitten in der Realität des Natürlichen. „Nicht fleischlich", sagt daher Hegel in der Philosophie des Geistes (Werke, Bd. VII, 2, §. 381), „sondern geistig" geht das an und für sich allgemeine Einzelne aus der natürlichen, einzelnen Lebendigkeit hervor. Dem Natürlichen abgestorben, sind wir innerhalb der Natur selbst, als das Uebernatürliche, Wiedergeborene, dem Tode Entnommene, auferstanden (§. 339). Dieser geistige Einzelne ist der Mensch, nicht das Thier, aber auch nicht der thierische Mensch: nicht der alte, sondern der neue Adam.

Der Geist ist mithin diese Idealität aller natürlichen Unterschiede nicht blos in dem Sinne, dass er dieselben in die Einfachheit seines Innern aufnimmt, sondern sich ebenso auch als die Kraft der schaffenden Idee erweist, welche sie aus diesem Innern wiedererzeugt. Die logische Idee ist nur schöpferisch in ihrem eigenen Elemente, im Denken. Der Geist ist der unendliche Gedanke, der sowohl sich selbst, das Geisterreich, als auch die natürliche Welt, wenn auch unbewusst, aus seiner Einfachheit heraussetzt, und zur unendlichen Mannichfaltigkeit der Wirklichkeit gestaltet. Wir müssen uns ein für alle Mal daran gewöhnen, nicht die todten materiellen Substanzen, sondern allein die Thätigkeit des Gedankens in ihnen als das wahrhaft Substantielle zu fassen (§. 341). Indem damit alle Wirklichkeit als das Erzeugniss der schrankenlosen Allgemeinheit des Geistes erscheint, ist erst recht die Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen, der Materie und des Gedankens, welche das charakteristische Merkmal des Geistes ist, gesetzt. Denn die unendliche Ausdehnung des Universums ist in der Subjectivität des einzelnen Geistes ebenso, wie seine eigene ideelle Welt, zur Einfachheit des Punktes zurückgenommen.

Der Geist assimilirt sich also nicht nur die Natur als einen ihm äusseren, im Raume gegenüberstehenden, fremden Stoff: sondern er nimmt den Stoff, den er sich assimilirt, als die Möglichkeit für seine Wirksamkeit, auch aus der Tiefe seines eigenen Seins; verhält sich in ihm als Geist zum Geiste, zu den aus dem Geiste selbst hervorgehenden Gestalten der Wirklichkeit,

um in diesen aus der Einzelnheit des Geistes zu immer höherer Allgemeinheit zu gelangen, die aber ebenso wenig jenseits des einzelnen Geistes fällt, als dieser jenseits der Natur. So haben wir selbst schon in der Darstellung der ganzen Naturphilosophie gesehen, wie die scheinbar der Idee entgegengesetzte Materie selber ihre Fremdheit gegen dieselbe immer mehr aufhob, und zuletzt, als organisirte Materie, namentlich in ihrer höchsten Blüte, dem Gehirn (§. 306, 310), selber zum Resultate der Idee und zur Erscheinung des Geistes wurde.

Die so eben angegebene Formel des Geistes: die sich in der Einzelnheit wissende Allgemeinheit der Idee zu sein, kann zwar als der aus dem Schlusse der Naturphilosophie wissenschaftlich abgeleitete Begriff des Geistes angesehen werden. Aber dieser so in seiner abstracten Allgemeinheit ohne jede Bestimmtheit und Entwickelung aufgestellte Begriff ist insofern selbst immer noch etwas Hypothetisches, als der Geist selbst eben nichts Anderes, als Entwickelung und Thätigkeit ist. Einzig und allein die sich selbst entwickelnde Thätigkeit des Geistes, in der wissenschaftlichen Darstellung der Philosophie des Geistes, wird dies Vorläufige in den definitiv erreichten vollen Begriff des Geistes umzuwandeln im Stande sein. Selbst wenn wir diese Formel jetzt noch näher specialisiren, so darf auch dies nur für ein unserer wissenschaftlichen Begründung Vorausgeschicktes angenommen werden.

Aus dem Gegensatze der Realität der Natur gegen die Idealität des Geistes folgt nämlich zweitens der der Nothwendigkeit und der Freiheit. Wenn die auseinander gelegte Realität der Natur den Charakter der Zufälligkeit und der Nothwendigkeit an sich trägt, so ist das weitere Merkmal der Idealität des Geistes die Freiheit. Während in der Nothwendigkeit der Natur Anderes auf Anderes bezogen ist, so ist der Geist, als die sich selbst in seiner Allgemeinheit erfassende Einzelnheit, im Andern seiner bei sich selbst und für sich selbst; und das nennen wir eben die Freiheit. Die Freiheit ist dem Geiste jedoch nichts Gegebenes, nichts ihm von Aussen Mitgetheiltes. Das kann die Freiheit überhaupt nicht sein. Freiheit ist ihrem Wesen nach Selbsterzeugtes, Selbsterrungenes. Darum kann man kein Volk, sowenig als einen Einzelnen, frei machen, wenn sie nicht reif dazu sind. Die Freiheit fliegt Einem nicht in den Mund, so wenig als eine gebratene Taube. Man

muss sich selbst zu ihr emporschwingen. Die Philosophie des Geistes wird aber ihren Gegenstand nicht blos bis dahin zu verfolgen haben, wo er sich frei macht, sondern ferner auch diese so gewonnene Freiheit immer mehr in sich und ausser sich als seine eigene Welt ausbildet. Es ergiebt sich hieraus, dass die Philosophie des Geistes nicht mit der wirklichen Gestalt der Freiheit beginnt, sondern eben nur mit dem aus der Natur durch die Idealisirung des natürlichen Todes gewonnenen Begriffe der Freiheit: dass es also die Aufgabe unserer jetzigen Wissenschaft selber ist, diesen Begriff, dieses Ansich, dem noch die Realität fehlt, erst durch sich selbst zur Wirklichkeit sich entwickeln zu lassen.

Auf diese Weise unterscheiden wir zwei Seiten am Begriffe des Geistes, einmal den Weg der Entwickelung selbst, um zu dieser Freiheit zu gelangen, und andererseits die Entwickelung der so erreichten Freiheit, bis sie schliesslich aus der unvollkommenen Weise ihres Daseins zum vollendeten Beisichselbstsein gekommen ist. Als die eine Seite unserer Betrachtung stellt sich also der unfreie, sich befreiende Geist, als die andere der freigewordene heraus. Diese zweite Seite zerfällt jedoch selbst wieder in zwei Theile, je nachdem eben die Freiheit entweder ihre Entwickelung vollendet hat, oder noch nicht. Die erste Seite und der erste Theil der zweiten Seite gehören offenbar Dem an, was wir vorhin (§. 341) als die Endlichkeit des Geistes bezeichneten, während das erreichte Ziel im unendlichen Geiste anzutreffen ist. Wegen dieser Doppelseitigkeit des endlichen Geistes haben wir am Geiste nicht zwei, sondern eigentlich drei Momente zu unterscheiden, die sich später (§. 343) als die trichotomische Eintheilung der Philosophie des Geistes ergeben werden.

Vorerst ist nur festzuhalten, dass der Geist damit beginnt, unfrei zu sein, um sich zu befreien; und dass dies Verhältniss aus seiner noch andauernden Abhängigkeit von der Natur stammt. Je mehr er aber die Natur wirklich idealisirt hat, wie es sein Begriff fordert, desto freier wird er, bis er, statt aus der Natur hervorzugehen, was eine unwahre Stellung desselben ist, zu seiner vollkommenen Wahrheit und Ausgeburt gelangend, sich die Natur nicht mehr voraussetzt, sondern sie ganz aus sich selbst als eine zweite, aus dem Geiste wiedergeborene Natur hervorgehen lässt. Wenn Hegel (a. a. O.) sagt, dass „der Geist die souveraine Undankbarkeit hat, Dasjenige,

durch welches er vermittelt scheint, aufzuheben, zu mediatisiren, zu einem nur durch ihn Bestehenden herabzusetzen und sich auf diese Weise völlig selbstständig zu machen," — so ist Das vielmehr die grösste Ehre, die er der Natur anthun kann.

Diese vollkommene Selbsständigkeit des Geistes, der zufolge er das Erste und das Letzte, das allen Inhalt in sich Findende und aus sich Entwickelnde ist, drückt sich darin aus, dass er das seinem Begriffe angemessene Dasein ist, während der Logik das Daseiu und der Natur die Angemessenheit fehlen. Indem hiernach das Dasein des Geistes selbst Geist ist, so enthüllt er in seiner Wirklichkeit nur seine eigene innere Möglichkeit. Und wenn wir seine Thätigkeit die Form nennen können, so ist diese Form sein Inhalt selbst; denn seine Thätigkeit ist ja sein substantielles Sein selber. So fliesst aus der Idealität und der Freiheit, die wir als die charakteristischeu Merkzeichen des Geistes angegeben hatten, drittens seine Offenbarung, seine Selbstoffenbarung. Als die sich selbst in's Dasein setzende Thätigkeit, die in ihrer Unterscheidung von sich selbst nur in sich selbst zurückkehrt, offeubart der Geist nur seine Offenbarung.

Wenn daher Dubois-Reymoud es beklagt, dass der Geist das Dunkele sei, und die Erfahrung und ihre Atome ihn nicht zu erkeunen vermögen: so müssen wir sagen, dass viel eher die unbewusste Natur das Dunkele genannt werden kann, — besonders wenn man sie aus Atomen und Kräften erkläreu will; wie wir ja auch, in der Einleitung zur Naturphilosophie (§. 164), auf die Natur das alte ägyptische Bild der verschleierten Isis augewendet hatten. Noch weniger lässt sich aber freilich das Bewusstsein durch Atome erfahren, wie denn die Erfahrung überhaupt keine Atome darbietet; sondern nur durch den Geist und seine Methode lässt sich der Geist, wie die Natur, erkennen. Dann aber verschwindet sowohl für die Natur, als auch für den Geist jede Dunkelheit, in welcher die Empiriker herumtappen.

Wie aber der Geist nur allmälig und immer intensiver seine Idealität durchsetzt und seine Freiheit erringt, so hat auch seine Selbstoffenbarung unterschiedene Grade und Stufeu, ehe er zur höchsten gelangt. Die erste Weise der Offenbarung des Geistes ist die Natur selbst. Denn die logische Idee, in welcher der Geist schon an sich vorhanden ist, offenbart sich zunächst als unbewusster Gedauke in dem ihr noch

unangemessenen Elemente des Raums; so dass diese Offenbarung des Geistes selbst noch in Form der Realität und der Nothwendigkeit gekleidet ist, und daher nur eine Verzerrung desselben zu sein scheint. Dieser Offenbarung des Geistes in ihrer natürlichen Ausbreitung steht die zweite Offenbarung, die des endlichen Geistes, gegenüber, in welcher sich die erste bewusste Contraction und Rückkehr der Idee zu ihr selber zeigt. Denn hier tritt schon die Idealität und Freiheit des Geistes hervor, aber so dass deren Offenbarung noch im Kampfe gegen die Realität und Nothwendigkeit der Natur begriffen ist. Erst die dritte Weise der Offenbarung, die des absoluten Geistes, hat die Idealität und Freiheit des Geistes vollständig aus diesem Conflicte gerettet, und stellt die drei Begriffsbestimmtheiten des Geistes, seine Idealität, seine Freiheit und seine Offenbarung, selbst als die höchste Offenbarung des Geistes, z. B. im künstlerischen Ideal oder in der philosophischen Erkenntniss, dar.

Da aber auch die logische Idee schon eine Offenbarung des Geistes ist, und zwar in seinem Elemente der Idealität mit der strengen Nothwendigkeit des Gedankens: in der Natur dagegen diese Idealität aus der Nothwendigkeit des Gedankens zur Zufälligkeit und Nothwendigkeit der Materie herabfällt, und erst im Geiste, als dem Ganzen, die drei Momente der Idealität, Freiheit und Offenbarung vereint sind; so können wir, nach Erreichung des Begriffs des Geistes, die Definitionen des Absoluten nunmehr auf eine andere, concretere Weise fassen, als wir es in der Einleitung der Logik (§. 5) andeuteten. Wenn wir nämlich dort die Reihe der logischen Kategorien zu Definitionen des Absoluten machten, so bevorworteten wir doch sogleich, dass diesen Prädicaten oder Allgemeinheiten noch die Subjecte als die Einzelnheiten fehlten. Da nun im Geiste diese Subjectivität gewonnen ist, so geben die Stufen der Offenbarung des Geistes wahrhaftere Definitionen des Absoluten ab. Ueber die Logik also hinausgehend, und auch die zwei anderen Theile des Systems der Philosophie hinzuziehend, werden wir in diesen dreien so viel Offenbarungen des Geistes antreffen. Zuerst bildet die Logik, insofern sie sich uns im Weltsyllogismus darstellte (§. 163), als schon ein Ganzes, selber eine Definition des Absoluten, indem die Totalität ihrer Kategorien, in ihrer Idealität eingeschlossen, den ganzen Umfang der Prädicate des Seins bildet, denen der Geist, als das absolute Subject, inhärirt. Die zweite

Definition des Absoluten ist aber die Natur, deren räumliche Gestalten, ungeachtet ihrer Realität und Nothwendigkeit, unter die Idealität des Geistes, am Meisten im thierischen Organismus (§. 306), subsumirt werden. Die dritte Definition des Absoluten ist aber der Geist selbst, und in höchster Instanz der absolute Geist, in welchem nicht mehr nur das Subject, sondern auch die Prädicate zu Geistern und Geistesgestalten erwachsen sind, als die Accidenzien der unendlichen Substanz, welche in ihrer Thätigkeit dieselben ebensowohl unter sich subsumirt, als sie ihnen inhärent ist.

In der dritten Definition des Absoluten haben wir die unterschiedenen Momente und Stufen des Geistes sämmtlich in den allgemeinen Ausdruck des Geistes zusammenzufassen, Theils weil es ein Pleonasmus wäre, zu sagen: Die dritte Definition des Absoluten ist der absolute Geist; Theils weil wir überhaupt den endlichen und den unendlichen Geist, obgleich wir sie auch noch in diesem Paragraphen unterschieden haben, nicht als zwei oder drei Arten und Klassen von Geistern, wie nach Raymund Lullus, als Mensch, Engel, Gott (*humanum*, *angelicum*, *divinum*) vorzustellen haben. Sondern da der Geist Entwickelung, Thätigkeit, Selbstoffenbarung ist: so ist der endliche Geist selber nur eine Stufe und Voraussetzung des unendlichen Geistes, die er in seiner Bewegung zu sich selbst hin nur setzt, um sie wieder aufzuheben und in sich selbst zurückzunehmen; aber nicht, wie Lazarus in Abrahams oder Gottes Schooss, um darin nur in Ruhe aufzugehen und zu verschwinden. Der Einzelne, indem er, ungeachtet die Allgemeinheit ihn immer mehr durchdringt, innerhalb seiner empirischen Einzelnheit doch auch bestehen bleibt, wird damit vielmehr selber zum Substrat der absoluten Thätigkeit der Idee. Auf diese Weise ist der absolute Geist nichts dem endlichen Geiste Aeusserliches, sondern das Ziel selbst, zu dem dieser sich hinbewegt, und das er, wenn er es erreicht, als sein eigenes Wesen erkennt. Dabei ist dieses absolute Wesen auch nicht etwas vom Endlichen, von der Erscheinung Gesetztes, wenn auch Getragenes; sondern eben vielmehr umgekehrt, trägt es seinen Träger. Als das Wesen und das Allgemeine, ist der absolute Geist also das im endlichen Geiste sich Durchsetzende, Selbstständige, und in ihm ihn Beherrschende; — seine wahrhafte Persönlichkeit (*personans*), die durch ihn hindurchtönt.

C. Die Eintheilung der Geistesphilosophie.

§. 343. Dies Verhältniss der verschiedenen Stufen des Geistes zu einander haben wir drittens in einer vorläufigen Angabe der Eintheilung unserer Wissenschaft, dem Inhalte nach, kurz anzugeben; — ein Inhalt, der sich aber ebenfalls erst durch die Darstellung selber rechtfertigen wird. Wenn wir den Geist nun so aufnehmen, wie wir ihn am Schluss der Natur vorfanden: so ist er zwar die sich wiederherstellende Totalität der Idee, die alle Momente der Natur in ihre Idealität zurücknimmt, jedoch eben noch nicht wieder aus ihr herausgeboren hat. Der Geist ist hier also in der Form der reinen Idealität, des blossen Ansichseins. Obgleich ein Einzelner, weil er von der Natur herkommt und deren Bestimmtheit an ihm gesetzt hat, enthält er immer seine Allgemeinheit schon in sich, indessen nur in Form einer Unwirklichkeit. Diese Form der idealen, weichen Allgemeinheit, im Gegensatze zur harten Realität der einzelnen Objecte, ist nun die Subjectivität. Der Geist ist also ein einzelnes geistiges Subject, das seinem Objecte, als einer unendlichen Reihe von natürlichen Einzelnheiten, noch gegenübersteht. So ist der Geist hier in seiner Endlichkeit, als einer solchen, zu fassen. Weil der Geist dies Object aber noch nicht frei aus sich entlassen, noch nicht als seine eigene Realität vor sich hingestellt hat, sondern es nur erst an sich ist, so hat er es vielmehr auch noch an ihm. Der subjective Geist ist also, als einzelner, d. h. natürlicher, mit der Natur, als seiner Voraussetzung, behaftet; er hat sie erst an sich überwunden, ist nur an sich von ihr befreit, also noch nicht wirklich, noch nicht für sich frei. Als so mit der Natur noch verschlungen, ist der Geist zunächst Naturgeist, in der Form der abstracten, blos möglichen Idealität, — also noch nicht wirklicher Geist. Da er dann aber die Thätigkeit ist, die Natur wirklich zu idealisiren, um aus der Idealität zur Freiheit zu gelangen: so ist der Gang seiner Entwickelung der, sich den Ketten der Natur zu entwinden: aus dem Ansich seiner Freiheit zu ihrer Realität, aus der Abhängigkeit von der Natur zur Herrschaft über sie zu kommen. Die Durchmessung dieses Weges ist die Wissenschaft des subjectiven Geistes, der erste Abschnitt der Philosophie des Geistes.

Der zweite Abschnitt wird uns diese errungene Freiheit nicht blos an sich, im Innern des Geistes, sondern als seine

Digitized by Google

objective Thätigkeit zeigen. Nachdem der Geist sein Wesen, welches die Freiheit ist, erfasst, und so seine Idealität realisirt hat, wird er nun auch seine Freiheit realisiren. Diese so realisirte Freiheit ist sein Object, das er einerseits aus sich erzeugt, ebenso aber auch andererseits noch als eine vorhandene Wirklichkeit vorfindet, die zwar aus dem Geiste, aber nicht als diesem Einzelnen, hervorgegangen ist. Der Geist steht also einer objectiven Welt gegenüber, d. h. einer Natur, die indessen nicht mehr die erste Natur, sondern die aus dem Geiste geborene, also eine Welt der Freiheit ist, welche dem Zusammenwirken einer Vielheit von einzelnen Geistern ihre Entstehung verdankt. Das ist der Gegenstand der Philosophie des objectiven Geistes. Hier ist die Freiheit zwar realisirt; aber da sie nicht lediglich aus dem Innern dieses Einzelnen geflossen, sondern ihm als eine feste Wirklichkeit auch vorausgesetzt ist: so steht diese Welt der Freiheit dem Einzelnen zugleich noch als eine Nothwendigkeit, wie die der vorgefundenen Natur, gegenüber, — nämlich als die hergebrachte Sitte. Die Freiheit ist zwar schon das Band, welches die Einzelnen umschlingt, und worin sie sich als eine Gemeinschaft wissen. Weil die Einzelnen aber auch noch als Natur-Objecte einander gegenüberstehen, so ist die sie zusammenhaltende Gemeinschaft selbst noch mit Naturnothwendigkeit behaftet: ihr gemeinsamer Geist also nur erst der eines natürlichen Volkes; einer Nation, die eben eine Besonderung des allgemeinen Menschengeistes ist. Wie aber der einzelne subjective Geist jetzt zum Collectiv-Individuum eines besondern Volkes fortgeschritten ist, so besteht der Process des objectiven Geistes darin, diese letzte Schranke der Natürlichkeit noch abzustreifen, und den einzelnen Geist aus der Besonderheit der Freiheit in die absolute Idealität und Offenbarung des allgemeinen Geistes zu erheben.

Damit haben wir den dritten Abschnitt, die Philosophie des absoluten Geistes, bezeichnet. In ihr ist die besondere Freiheit aller Nationalitäten Eine und dieselbige geworden. Die Schranke, die in ihnen der einzelne Geist noch hatte, indem er nur ein besonderer war, ist im allgemeinen Menschengeiste, mit welchem jeder Einzelne sich selber Eins weiss, aufgehoben. Die Selbstoffenbarung dieses allgemeinen Geistes ist seine Selbstbeschränkung im Einzelnen, durch welchen jener aber eben darum nicht beschränkt ist, sondern nur sein eigenes Wesen

zur Erscheinung bringt. Und nun sehen wir erst recht, was es mit dem Gegensatze des endlichen und des unendlichen Geistes auf sich hatte. Die beiden ersten Stufen der Philosophie des Geistes haben den endlichen Geist zum Gegenstande. Denn endlich ist der subjective Geist, weil seine Freiheit nur an sich, nicht realisirt, nur als Idealität erscheint; endlich ist aber auch der objective Geist, weil seine Freiheit zwar realisirt, aber ihre Realität noch nicht der allgemeinen Idee, die sein Ansich bildet, angemessen ist. Indem zuletzt jeder Einzelne im Object nicht mehr eine Schranke seiner Freiheit, sondern nur deren Erzeugniss, sein eigenes innerstes allgemeines Wesen erblickt: so ist die Objectivität der Natur selbst als eine aus dem Geiste geborene gewusst. Die Objectivität ist wieder in die Subjectivität zurückgenommen, die aber nicht mehr als eine empirische Einzelnheit, sondern als die Einzelnheit erscheint, in welcher ihre Einheit mit der schrankenlosen Allgemeinheit zum Bewusstsein gekommen ist. Der endliche Geist, nachdem er seine zwei Stufen durchlaufen hat, hat durch diese Negation seiner Endlichkeit selbst den unendlichen Geist erzeugt; — ein Zeugendes, das aber das Erzeugte seines Erzeugten ist, indem der unendliche Geist sich nur den endlichen vorausgesetzt hat, um aus demselben zu sich selbst zurückzukehren.

Wenn die zweite Stufe des Geistes die Welt der Sittlichkeit, des Guten ist, so die dritte die Welt des Schönen, der Religion und des Wahren. Dass diese letztere von uns angegebene Stufe schon die dritte sei, ist aber von Einigen bezweifelt worden. So rechnet Cieszkowski Kunst, Religion und Wissenschaft noch nicht zum absoluten, sondern nur zum objectiven Geiste, weil dieselben eine Geschichte, eine Entwickelung haben, also nicht das Absolute sein können, sondern nur die Art und Weise ausdrücken, wie der Mensch das Absolute fasse. Das mag sein. Aber eben, indem das Endliche das Unendliche erfasst, ist es vielmehr selbst unendlich geworden, hat seine Schranke aufgehoben, und stellt so den absoluten Geist in seiner Absolutheit dar. Denn soll dieser erst jenseits des Endlichen und *nur* aus sich selbst sich erfassen, so hat er gerade an dem Endlichen eine Schranke, und ist, statt absolut zu sein, vielmehr nur etwas Relatives, dem Endlichen, auf das er sich bezieht, Gegenüberstehendes. Das Verhältniss ist daher, in Wahrheit, nur als ein

Digitized by Google

Process beider Seiten, die sich in den genannten Wissenschaften des Absoluten bis zur vollendeten Identität gedeckt haben, zu begreifen.

Selbst Rosenkranz, so sehr er auch zu vermitteln strebt, so sehr er die von uns so eben vorgetragene Dialektik kennt, erkennt und anerkennt, kann sich doch von dem aus seinem Studium der Theologie einmal gewonnenen Standpunkt des Theismus, der Transscendenz nicht ganz losmachen, und geräth, um nicht einem vermeintlichen Pantheismus, sittlichen Atheismus, Panlogismus, und wie die liebenswürdigen, den echten Philosophen hingeschleuderten Epitheta alle heissen mögen, zu verfallen, in ein unglückseliges Schwanken. Ich stelle seine ganze Deduction (System der Wissenschaft, §. 571—572) hierher:

„Eine noch grössere Schwierigkeit für den Begriff des Geistes liegt in dem Begriffe der Absolutheit desselben. Es ist zu unterscheiden zwischen der Absolutheit, welche dem Geiste überhaupt, also auch dem subjectiven und dem objectiven, zukommt: zwischen der Absolutheit, welche dem erscheinenden Geiste gehört, sofern er sich in Kunst, Religion und Wissenschaft erhebt; und zwischen der Absolutheit, welche dem schlechthin ewigen, von allem Werden freien Geiste inhärirt. Kunst, Religion und Wissenschaft sind die Gebiete, auf denen der erscheinende Geist sich von seiner Geschichte befreit und im Glanze der geschichtsfreien Ewigkeit lebt. Der Geist hat in diesem Acte die Geschichte, indem er über sie hinausgeht, noch an sich. Der erscheinende Geist muss also auch den an sich geschichtsfreien Act der absoluten Versöhnung mit seinem wahrhaften Wesen noch in die Erscheinung fallen lassen. Aber diese Versöhnung, in welcher der Geist die volle Realität seines Begriffes erringt, ist nur denkbar, sofern der Geist an und für sich, als natur- und geschichtsfrei, in ewiger Gleichheit mit sich als das absolute, totale, alle Erscheinung principiell setzende, sie in ihrem Werden reell-ideell durchdringende Subject existirt. Dies absolute Subject, die positive Voraussetzung für die Absolutheit des erscheinenden Geistes, ist Gott als der absolute Geist. Sagt man daher, dass der Geist das Absolute, so ist dies vollkommen wahr; allein diese Definition wird unwahr, wenn sie in dem beschränkten Sinne genommen wird, die absolute Subjectivität des Geistes nicht als die ewige Existenz des absoluten göttlichen Subjects, sondern als die Existenz nur des Collectivums der Menschheit zu nehmen.“ Dazu fügt eine Er-

läuterung des letzten Abschnitts, der vom Begriffe der Philosophie handelt (§. 868—872), im Anhange hinzu: „Dem erscheinenden Geiste kommt zwar auch, seinem Wesen nach, die Absolutheit zu; er ist aber nicht selber und unmittelbar Gott."

Unlogischeres, Unphilosophischeres, Widerspruchsvolleres, als dieses, lässt sich nun gar nicht denken. Alles ist, seinem Wesen nach, das Absolute: ein Stein, ein Baum, der Löwe, das Recht, der Staat, die Geschichte. Aber wir nennen sie nicht „selber und unmittelbar Gott", weil ihre Erscheinung ihrem Wesen noch nicht vollständig adäquat ist. Im Geiste kommt aber ein Punkt, wo die Erscheinung vollkommen ihrem Wesen entspricht. Das ist der absolute Geist, der aber eben darum nicht jenseits der Erscheinung, des Werdens fällt, weil dann eben Erscheinung und Wesen sich nicht decken würden, sondern das höchste Wesen, das *caput mortuum* der Abstraction, zum Absoluten, also nach Rosenkranz zu Gott, gemacht würde. Gerade dadurch würde das Absolute nur Substanz, das Collectivum der Menschheit, dass es die Erscheinung von sich ausschlösse. Weil es auch Subject ist, fällt es in die Erscheinung; und weil seine Erscheinung dem Wesen adäquat ist, so ist es das absolute Subject. Das ist freilich nicht Ein Subject neben allen andern, sondern das Subject, das in jedem erscheinenden das absolute ist. Religiös ausgedrückt: Ohne den Menschen ist Gott nicht Gott; Gott ist Mensch geworden, und zwar von Ewigkeit her. Daher sagt Angelus Silesius:

Sein Wesen helf' ich ihm, wie er das meine tragen.

Das Werden ist also nicht aus dem Absoluten ausgeschlossen; es ist aber ein ewiges Werden, wie schon Heraklit wusste. Und dieses Werden fällt nur in die Entwickelung des einzelnen Subjects, in welchem das allgemeine erscheint; die in der Zeit stehende Entwickelung des Allgemeinen hebt sich aber in ihrer Vollendung selbst als etwas Zeitliches auf.

Wenn Kunst, Religion und Wissenschaft noch nicht das absolute Absolute, sondern nur das relative, erscheinende Absolute sind, warum schliesst denn Rosenkranz seine Encyklopädie mit dem erscheinenden Absoluten, nicht mit dem absoluten Absoluten? Er hat damit seine Philosophie nicht zu Ende gebracht, das Letzte, Beste, die Gottheit, weggelassen. Wir erfahren von Gott nur, dass er Gott ist, — dieses identische Urtheil: nicht einmal, dass er der absolute Geist sei; denn das

ist der Mensch, der erscheinende Geist ja auch, — wir erfahren also von unserem Freunde nicht Gottes *differentia specifica*. Rosenkranz wirft uns nur das Wort „Theologie", sein Wort des Räthsels, hin (§. 573), lässt unseren Blick aber dahinter auf ein leeres Blatt fallen. Der Gegenstand der Theologie, der Rosenkranzische Gott, von dem der Mund so voll genommen wird, ist schlimmer, als die selige Ruhe der feinsten Atome in den Intermundien Epikurs: schlimmer, als das Unbewusste einer modernen „Philosophasterei" (§. 870); er ist das reine Nichts, — der „Nihilismus atheistischer Doctrinen", wie es gegen Andere im erwähnten Anhang heisst. Denn vielmehr das, was natur- und geschichtsfrei in ewiger Gleichheit mit sich existirt, ist das Nichts durchdringende Subject, das nur rein bei sich bleibende A=A. So ist der Theismus, ohne es zu wissen und zu wollen, in sein gerades Gegentheil, den Atheismus, dialektisch umgeschlagen. Wenn Jacobi (Werke, Bd. III, S. 199—201; vergl. S. 345 flgg.) von der Fichte-Schelling'schen Philosophie sagte, dass, wenn man früher nicht mehr an Gespenster glaubte, so jetzt nur noch an solche, — so ist der Gott des Theismus eben selber dies nur Gespensterhafte.

Mit vollkommenem Wissen und Wollen tritt dagegen Strauss in seinem letzten Elaborate, das er selbst „ein Bekenntniss" nennt: ‚Der alte und der neue Glaube", in diese Controverse ein. Die höchste Idee ist, nach ihm, „das gesetzmässige, lebens- und vernunftvolle All", als „ein Sein im Werden, ein Bleibendes im Wechsel," — also sicher kein Gespenst; und er fordert daher für sein „Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott". Um der transscendenten Subjectivität im Absoluten zu entgehen, verwirft er aber die absolute Subjectivität überhaupt, auch als eine immanente. Dem Absoluten kann Strauss nicht einmal mehr nur den Charakter des Geistes überhaupt belassen: es ist sogar nicht einmal das Sammelindividuum der Menschheit, da er diese ja „aus elenden thierischen Anfängen", dem Affen nämlich, stammen lässt; das Absolute ist ihm lediglich die Sammlung aller Dinge. So können wir diese Lehre, welche das Allgemeine, die Gattung zum Höchsten macht, allerdings mit Rosenkranz Pantheismus nennen, den Strauss selbst aus dem Empirismus und dem Materialismus ableitet. Wenn ihm so der absolute Geist abhanden gekommen ist, so macht er, im geraden Gegensatze zu Cieszkowski und Rosen-

kranz, den objectiven Geist zum absoluten. Den Inbegriff der Religion und ihres Cultus findet er, wie Kant und Fichte, im Reiche der Sittlichkeit, worin Eigenthum, Familie, die Stellung eines reichen begüterten Adels mit innerhalb gewisser Schranken unzersplittert erhaltenem Besitz, ein mässiger Census beim Wahlrecht, nationale Völker, die constitutionelle Monarchie, obgleich in ihr „etwas scheinbar Absurdes" enthalten, Todesstrafe, wenigstens für vorbedachten Mord, Menschenracen, Kriege, Dichter und Musik figuriren.

Wir aber werden das wahrhafte, und darum eben auch erscheinende, nicht gespensterhafte Absolute vielmehr in dem absoluten, Alles durchdringenden Subjecte erblicken, das allerdings im wechselnden Werden ein bleibendes Sein darstellt. Nicht natur- und geschichtsfrei, sondern mitten in diese beiden Zweige der Wirklichkeit hineingestellt, erkennt das einzelne Subject, ungeachtet des unaufhaltsamen Strömens aller dieser Erscheinungen, das ewig Wahre, Gute und Schöne aller Zeiten und Völker. In allen mannichfaltigen Formen der Kunst, der Religion, und der Philosophie, als der wahren Wissenschaft, erfasst es sein eigenes Wesen oder die absolute Subjectivität als das allgemeine Selbst, in dem das einzelne Selbst sich als ein verschwindendes zugleich wiederfindet, und insofern mit ihm versöhnt, sein unsterbliches Leben sich vorausnimmt. Dieses in allen vergänglichen Selbsten selber dauernde Selbst, ihr besseres Selbst, habe ich „Die ewige Persönlichkeit des Geistes" genannt, deren „Epiphanie" ich in den drei Dialogen, welche diesen Titel führen, verkündete. Die Hinleitung zu diesem Ziele und dessen schliessliche Erreichung wird also der Gegenstand der von uns nun zu beginnenden Wissenschaft des Geistes in den drei Wandelungen ihres Stufengangs sein.

Erster Abschnitt.

Der subjective Geist.

§. 344. Indem wir den Geist aus dem animalischen Organismus haben entspringen sehen, insofern dieses einzelne Naturobject sich zugleich als Allgemeines wusste: so ist das Thier durch diese Bestimmtheit über sich als blosses Thier *(animal)* hinausgegangen, und das lebendige Wesen *(animans)* geworden, welches wir den Menschen nennen. Die Lehre vom Geiste ist

also die Lehre vom Menschen, oder die Anthropologie, im weitesten Sinne des Worts bei Feuerbach, wonach sie alle drei von uns zu betrachtenden Stufen, also auch den objectiven und den absoluten Geist, in sich schliesst; denn im Begriff des Menschen ist ihm aller Geist enthalten, und in allem Geistigen der Mensch erhalten.

Da sich aber der Mensch, als subjectiver, einzelner Geist, ebenso von seinen höhern Entwickelungen im objectiven und im absoluten Geiste unterscheidet: so kann die Anthropologie auch in einer engern Bedeutung genommen werden, wonach sie nur den einzelnen Geist zu ihrem Gegenstande macht. So hat Steffens die Anthropologie gefasst; und sie fällt dann mit diesem unserem ersten Abschnitte der Geistesphilosophie zusammen, der darum eben die Philosophie des subjectiven Geistes genannt werden kann.

Indem endlich der Mensch, wie er im Beginne der Philosophie des subjectiven Geistes auftritt, nur an sich Geist, noch nicht der ganze, volle Mensch ist, sondern nur der Mensch, wie er aus der Natur herkommt, nur der natürliche, der Natur noch unterworfene und von ihr bestimmte Mensch ist, so kann der Gegenstand der Anthropologie auch auf diese Seite des Menschen beschränkt werden; und das ist die engste Bedeutung der Anthropologie, wie sie bei Hegel vorkommt. Wenn wir zwar den Menschen auch unter dieser Einschränkung immerhin schon Geist nennen müssen, so ist es doch nur der natürliche Geist; und einen solchen Naturgeist nennen wir Seele. Die Seele des Menschen ist also das Lebensprincip seines thierischen Organismus, insofern es nicht, wie beim Thiere, und selbst beim vollendetsten, beim Affen, blos die thätige Form des organischen Leibes ist, sondern sich schon als das Allgemeine weiss. Darum kann der Mensch, wie Darwin, Vogt, Schultzenstein, Littré und David Strauss behaupten, nicht empirisch aus dem Affen entstanden sein; denn die Naturgestalten entstehen nicht empirisch auseinander. Wohl aber ist der Mensch, seinem Begriffe nach, aus dem Thier, also auch aus dessen Gipfel, entsprungen; ja er hat die thierische Seite auch noch an ihm. Der Mensch ist also beim Eintritt in unsere Wissenschaft, wie die Sphinx, die sich als Menschenkopf aus der thierischen Gestalt herausringt. Aber die ganze Entwickelung des natürlichen Menschen — und hier ist die begriffliche meist auch eine empirische, weil der Geist

die Thätigkeit der Selbstentwickelung ist — besteht darin, sich aus dieser, jedoch immer schon menschlichen Natürlichkeit, mit welcher die Seele noch behaftet ist, zu befreien, und so wirklicher Geist zu werden.

Näher haben wir aber in der Philosophie des subjectiven Geistes wieder drei Stufen zu unterscheiden. Die erste Stufe ist die bereits angegebene Lehre von der Seele oder die eigentliche Anthropologie, deren Entwickelung darin besteht, dass die Naturseite, in welche der Geist noch ganz verschränkt ist, allmälig abgestreift, oder vielmehr vom Geiste durchdrungen wird; so dass er nicht mehr in ihrer Abhängigkeit verbleibt, sondern sie vielmehr in die seinige geräth. Damit wird der menschliche Leib zum Organe der Seele, ist nicht mehr blos Naturgegenstand, sondern Erscheinung der Seele, die sich in ihm wiederfindet. Indem auf diese Weise die Seele, als die sich wissende Allgemeinheit, für sich selber wird, so hat sie sich zum Geiste erhoben. Auf die Anthropologie folgt, als eigentliche Wissenschaft des subjectiven Geistes, die Psychologie, oder, wie Rosenkranz sie (a. a. O., §. 577) nennt, die Pneumatologie, welche sich aber selbst wieder in zwei Theile unterscheidet.

Der erste dieser Theile der Psychologie, welcher die zweite Stufe der Philosophie des subjectiven Geistes bildet, entspringt aus dem Schlusse der Anthropologie. Indem nämlich die Seele aufgehört hat, sich durch ihre Natürlichkeit bestimmen zu lassen, sondern dieselbe nunmehr selbst bestimmt: so hat der menschliche Leib, indem er nicht mehr eine blosse Naturgestalt ist, sich zum Symbole des Geistes gemacht. Dadurch unterscheidet er sich aber von der Natur als solcher, scheidet sich aus ihr ab, und tritt als Geist dem Ungeistigen gegenüber. Als die ganze Natur in ihrer Quintessenz an sich tragend, weiss der Mensch jedoch ebensowohl, dass die Natur ihm nichts Fremdes ist, sondern das Object, welches von derselben Idee durchdrungen ist, die auch ihn erfüllt. Der Mensch wird so Subject dem Objecte gegenüber, während er zuerst mit der natürlichen Bestimmtheit behaftet, als Seele, Individuum genannt werden kann. Diese zweite Stufe bildet, als Verhältniss von Subject und Object, den Gegensatz von Natur und Geist, während in der ersten Stufe Beide unmittelbar mit einander verknüpft waren. Hegel und die Psychologen seiner Schule setzen hier als zweite Stufe die Phänomenologie des Geistes, die er schon an den Anfang und als

Einleitung in's System hingestellt hatte. Da dies jedoch eine zu gut gewählte Position ist, um sie leichtsinniger Weise aufzugeben, eine und dieselbe Wissenschaft auch füglich nicht an zwei Stellen des Systems vorkommen darf: so habe ich sie mit gutem Vorbedacht an ihrem ursprünglichen Orte gelassen (§. 4). Die zweite Stufe der Philosophie des subjectiven Geistes ist also einzig und allein das Urtheil, als die ursprüngliche Theilung zwischen Subject und Object, die sich aber eben darum schon ursprünglich als Eins wissen, und die Stufen dieser ihrer Identification nur eine nach der andern durchschreiten. Das ist der theoretische Geist, oder die Lehre vom Erkennen, worin eben das Allgemeine sich nun schon immer mehr dem Allgemeinen gemäss macht.

Die dritte Stufe kann keine andere, als die sein, dass, nachdem der Gegensatz der Natur und des Geistes durch das Erkennen, als das volle Wissen des Allgemeinen um das Allgemeine, ausgeglichen ist: der Geist zwar wieder zur Einheit mit der Natur, aber nicht mehr in die Abhängigkeit von ihr zurückkehrt. Sondern indem er durch die Rückkehr aus dem Gegensatze diese Einheit selber setzt, ist sie keine unmittelbare mehr, sondern eine frei durch ihn selbst erzeugte. Der Geist wird mithin jetzt die Thätigkeit, die Natur nicht mehr zu lassen, wie sie ist, sondern sie zu bestimmen, seinen eigenen Inhalt in sie zu legen, und sie so seinem eigenen Zwecke zu unterwerfen: seine eigene Allgemeinheit zu vereinzeln und diese vereinzelte Gestalt dann selbst wieder in die Allgemeinheit zu erheben. Das ist der praktische Geist, oder die Lehre vom Willen. Die empirische Psychologie unterschied so ein Erkenntniss- und ein Begehrungsvermögen, wozu in der kritischen Philosophie noch das Gefühlsvermögen hinzukam, als ob der Geist so eine Sammlung vieler ganz verschiedener Fähigkeiten wäre, da dieselben doch nur eine Stufenfolge der Entwickelung seines einigen Wesens bilden (§. 343). Ueber solche Vermögen, namentlich über das von Kant verselbstständigte Gefühlsvermögen, wird seines Orts das Nöthige gesagt werden*).

---

*) Ausführlicher habe ich diese Wissenschaft in einem eigenen Werke unter dem Titel: „Anthropologie und Psychologie, oder die Philosophie des subjectiven Geistes", dargestellt; auf welches ich hiermit verweise.

Erstes Kapitel.

Die Seelenlehre.

§. 345. Indem die Seele, wie wir sagten, dem Menschenkopfe einer Sphinx gleicht, der aus dem thierischen Leibe hervorragt, — indem sie, als die ideelle Einheit des Materiellen, das geistige Allgemeine desselben ist: so haben wir den Gegensatz einer materiellen und einer immateriellen Substanz eigentlich schon beseitigt (§. 341), und die Frage nach der Gemeinschaft von Leib und Seele beantwortet. Wenn Aristoteles (*De anim.* II, 1) die Seele richtig als die ursprüngliche Zweck-Thätigkeit des organischen Leibes definirt, so ist die Seele selbst materiell, die höchste Blüte, zu der sich die Materie als zur ideellen Einheit zusammenfasst. Aber aus diesem Grunde ist sie ebenso auch immateriell. Im Gehirn des Menschen geht diese Umwandlung des Materiellen in's Immaterielle vor sich. Das menschliche Gehirn ist aber ebenso das Herabsteigen des Immateriellen in's Materielle, die Darstellung der allgemeinen Einheit im sich besondernden Vielen. Der Gegensatz des Materialismus und des Idealismus hat also für uns keine Bedeutung. Die Materie ist das letzte Product des Geistes, der Geist die vollendete Thätigkeit der Materie. Seele und Leib haben also nicht blos Gemeinschaft mit einander, sondern sie sind wahrhaft Eins. Doch, wie Aristoteles ebendaselbst sagt, da Einssein verschiedene Bedeutungen hat: so ist die Frage, in welchem Sinne sie Eins seien. Der Möglichkeit nach erscheint der Leib als das Substantielle, als das Substrat, an welchem die Seele als Thätigkeit hervortreten will. Und ehe sie dies gethan hat, wenn sie ruht, sind Leib und Seele allerdings verschieden. In ihrer Thätigkeit aber ist der Leib nur Stoff, Mittel, Element der Darstellung des Geistes, und so selbst Geist, Idealität aller materiellen Unterschiede: wie wir diesen Idealismus, den die Natur an sich vollzieht, schon z. B. im chemischen Process und in der Verdauung, sahen. Der Wirklichkeit nach sind daher Seele und Leib Eins. Im Menschen, sagt darum Spinoza (*Ethic.* II, *prop.* 21, *Schol.*) sind Leib und Seele Ein Wesen, nur das eine Mal angesehen von der Seite der Ausdehnung, das andere Mal von der des Denkens.

Die Gemeinschaft von Leib und Seele lässt sich näher nachweisen, wenn wir die Frage nach dem Sitze der Seele

aufwerfen. Selbst der Dualismus, der die materiellen und die immateriellen Substanzen auseinander hält, kann nicht umhin, die Seele doch zugleich als im Körper, und zwar im ganzen Körper, wohnend darzustellen. So muss auch er eine Gemeinschaft Beider annehmen, die selbst dadurch nicht aufgehoben wird, dass die Seele wiederum vorzugsweise in einem bestimmten Theile des Körpers ihren Lieblingsaufenthalt aufgeschlagen haben soll, z. B. in der Zirbeldrüse (*glandula pinealis cerebri*), wie Descartes behauptet.*) Zu diesem Mittelpunkte sollen die Lebensgeister (*esprits animaux*) vermittelst der Nerven, der Muskeln, des Bluts u. s. w. hin und her strömen, von dem Eindruck der Sinnesorgane durch die Aussenwelt zur Drüse in der Empfindung, von der Drüse gegen die Aussenwelt im Handeln.

Wird hiermit die Seele selbst zu einer räumlich materiellen Substanz gemacht, die den Anstoss empfängt oder giebt: so wissen wir dagegen, dass sie nur das Thätigkeitsprincip dieser Nerven, Muskeln u. s. w. ist, welche die Empfindung und die Bewegung hervorbringen. Da sie aber das allgemeine Lebensprincip ist, das alle Functionen des Organismus ausführt, nicht blos erkennt oder will, sondern auch wächst und verdaut: so dürfen wir ihren Wohnsitz eben nicht auf ein bestimmtes Organ des Körpers beschränken. Sie ist vielmehr über die ganze Ausdehnung des Organismus verbreitet; und wenn wir die einmal aufgeworfene, wiewohl nicht ganz correcte Frage nach dem Sitze der Seele gründlich beantworten wollen: so können wir einzig und allein sagen, nicht die Seele sei es, die im Körper sitze oder wohne, sondern lediglich er in ihr. Denn das ist eben die wahrhafte Natur der Seele, die ideelle Allgemeinheit zu sein, in welcher alles einzelne Materielle befasst ist.

Hierüber hat Johannes Müller (Handbuch der Physiologie des Menschen, Bd. II, S. 507; 1. Ausgabe) ein sehr gutes Bewusstsein: „Das zweckmässig wirkende Lebensprincip in dem Körper eines Organismus“ — nicht als „blosses Bewusstsein des Vernünftigen“, sondern mit „schaffender Thätigkeit der Vernunft“ (ebendaselbst, Bd. I, S. 717; 4. Auflage) — „hat in keinem

*) *Des Passions*, I, §. 30—35; *De l'Homme, passim (Tom.* IV, *Planche* VII, *Fig.* 2, *éd Cousin).* — Cartesius setzt diese Drüse, die ihren Namen von der Aehnlichkeit mit der Frucht der Fichte führt, mitten in die Gehirnsubstanz, über den Canal (*conduit*), der das grosse und das kleine Gehirn mit einander verbindet (*p.* 64). also über den sogenannten *Aquaeductus Sylvii.*

Organe allein seinen Sitz. Denn es ist vor allen Organen im Keime, und wirkt noch ohne Gehirn in dem kopflosen Monstrum. Das Fortleben getrennter Theile von Thieren und Pflanzen, und ihre Umbildung in vollständige Organismen beweisen dasselbe. Auch der vom Ganzen sich ablösende Keim" — Ei und Samen durch Zeugung oder künstlich verbunden (Müller, Bd. I, S. 714) — „enthält bei den höchsten Thieren und beim Menschen das zweckmässig wirkende Princip der Organisation. Dagegen wirkt die Seele, als bewusste Seelenäusserung, nur in einem bestimmten Organe, im Gehirn. Nur als Potenz ist ihr Wesen dem einfachen Keime einwohnend. Aber der Keim erzeugt sich das Organ der Seele, worin sie bewusst wird."

Da diese bewusste Vernunft eben die zusammenfassende Einheit im Punkte der Ichheit ist, so hat Schultz-Schultzenstein, in den Verhandlungen der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin (Der Gedanke, Bd. VI, S. 35—37), es mit Recht ausgesprochen, dass, wenn man einmal von einem Sitze der Seele reden wolle, man ihn dahin setzen müsse, wohin — gleichsam, wie in ein *sensorium commune* — alle Lebensfunctionen zu Einer Einheit zusammenlaufen: „Die Glieder des Gehirns entsprechen den Functionen der Seele. Das Gefühl und die Erkenntniss gehören dem grossen Gehirn, der Trieb und der Wille dem kleinen Gehirn an. Die Commissuren sind die Verbindungen zwischen dem grossen und dem kleinen Gehirn, dann zwischen den Unterabtheilungen, den Hemisphären. Die Commissuren machen eben die Einheit aus, und entsprechen so dem Sitz der Seele. Oder gehen wir noch einen Schritt weiter! Alle Commissuren kommen in den Vierhügeln (*corpora quadrigemina*) zusammen: das müsste also der Sitz der Seele sein, wenn sie ein einfaches Wesen wäre." Aus ähnlichen Gründen haben Andere sie noch anderswo gesetzt: Sömmering in den *ventriculus tertius*, d. h. die Mittelhöhle zwischen den Gehirn-Ganglien; noch Andere in den *ventriculus quartus*," — oder auch in den Zitzenkörper (*corpora mamillaria*). Endlich führt Brücke (Vorlesungen über Physiologie, Bd. II, S. 59) an: Lapeyronie in das *corpus callosum*.

Alle diese Hypothesen über den Sitz der Seele schlägt Schultz-Schultzenstein aber siegreich durch die Erinnerung an die Natur der Seele nieder: „Solche Feststellung beruht darauf, dass die Seele einen mathematischen Mittelpunkt haben soll. Die Seele ist aber nicht so etwas Mechanisches, sondern ein

Organismus. So ist ihre Natur, Individualität zu sein: aber nicht im Sinne eines mechanisch Untheilbaren, als ein abstract Besonderes. Das organische Individuum ist selbst die allerhöchste Allgemeinheit des Lebens. Die Seele ist nun eiu lebendiges Individuum mit Functionen, die idealisirende Einheit des Lebens. Da aber die Seele die Einheit der Functionen ist, so hat sie keinen bestimmten Punkt im Gehirn, sondern das ganze Gehirn, zum Substrat ihrer Thätigkeit, wie die Galle an der Leber dieses Substrat hat. Fasst man die Einheit der Functionen, welche die Seele ist, als ein ideelles Verhältniss, so braucht die Einheit gar nicht materiell zu sein. Bei Verletzungen des *Pons*, des *Corpus callosum* ist das Leben gefährdet, aber nicht aufgehoben. Das Resultat ist also: Der Sitz der Seele ist identisch mit der Natur der Seele; und darum müssen wir sagen, die Frage nach dem Sitz der Seele taugt nichts."

Müller aber, der den Sitz der Seelenfunctionen, als bewusster Empfindungen und Vorstellungen, nur überhaupt in die beiden Hemisphären des Gehirns setzt (Bd. I, S. 729), steckt noch vielfach in einer etwas zurückgebliebenen Metaphysik, wie die Herbarts, Benekes und Anderer, und macht sich unnütze Schwierigkeiten über das Verhältniss der Seele zu ihren Organen. „Da die Materie," sagt er, „durch die Thätigkeit immer zugleich verändert wird, so versteht es sich von selbst, dass abnorm angestrengte Thätigkeit der Seele auch wieder auf die Organisation des Seelenorgans zurückwirken muss" (Bd. I, S. 716). Gewiss! Doch berechtigt dies Müller nicht zu folgender Frage: „Ist nun die Seele ein nur in einem mathematischen Punkte denkbares Wesen, ohne Beziehung zum Raum, wie entsteht dann aus dem Nebeneinander der Nerventheilchen der Netzhaut die Vorstellung derselben Ordnung?" (Bd. II, S. 557.) Dies Entstehen nennt Müller eben „wunderbar" (S. 564), und er getraut sich nicht die Frage zu beantworten: „Es ist leicht zu sagen, den Knoten zerhauend, dass Organisation und innere Kräfte des Vorstellens nur verschiedene Namen für ein und dieselbe Sache seien; dass Materie und Geist durch die Art der Auffassung eines und desselben Dinges uns verschieden scheinen, es aber nicht sind. Aber das Gehirn bleibt immer eine Vielheit von organisirten Theilen, und in dieser Hinsicht ein äusserst zusammengesetzter, auf das Feinste gegliederter Mechanismus, der zu den Wirkungen der Seele auf die Organisation zwar

nöthig ist, dessen Gebrauch durch die Seele aber unbegreiflich bleibt" (S. 558—559).

Wenn Müller hier abermals, wie wir schon (§. 306) anführten, schliesst, „dass diese Dinge einmal für immer allem physiologischen Forschen entzogen sind, und klare Begriffe darüber, wenn sie irgend möglich, von der Philosophie aufzustellen sind," so kommen wir ihm auch hier auf unserem eigenen Gebiete, wie damals in der Naturphilosophie, auf's Bereitwilligste entgegen, indem wir ihm Folgendes erwiedern: Die Philosophie zerhaut keinen Knoten, wenn sie die vom Physiologen aufgeworfenen Schwierigkeiten, diese ihn stutzig machenden Wunderbarkeiten, dahin auflöst und erklärt, dass, will man die Seele einmal einen mathematischen Punkt nennen, derselbe doch von unendlicher Ausdehnung sei, indem er alle räumlichen Punkte in die einfache Allgemeinheit ihres Ichs zusammenfasst, als die ideelle Einheit des natürlichen Aussereinanderseins. Wenn daher Müller (a. a. O.) nur von Wechselwirkungen der Organisation des Gehirns und der Vorstellungen auf einander, vom Einfluss spricht, den Blut und Nerven, die aus dem mit dem Gehirn zusammenhängenden Organen kommen, auf's Gehirn, und damit auf die Vorstellungen üben: so ist das Verhältniss zwischen der Seele und ihren Organen ein viel innigeres, als das des blossen Einflusses oder der blossen Wechselwirkung, das ja eben noch zwei von einander unabhängige Substanzen voraussetzt (§. 81), die hier aber eben gar nicht mehr existiren, da Leib und Seele, materielle und immaterielle Substanz — als Substrat und Thätigkeit — der Wirksamkeit nach Eins sind.

Aus dieser Gemeinschaft von Leib und Seele folgt endlich die Beantwortung der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele. Wolf gründete diese Lehre auf die Unabhängigkeit der Seele vom Leibe, auf ihre gänzliche Verschiedenheit von allem Materiellen. Da wir nun, diesem Dualismus gegenüber, die Identität beider Seiten als Möglichkeit und Wirklichkeit einer und derselben Sache behaupten: so folgt daraus, die Sterblichkeit der Seele, indem sie das Loos der Materie theilt. Die Thätigkeit muss aufhören, wenn ihr der Stoff entzogen wird: die Form, wenn ihre Materie untergeht, wie nach dem Platonischen Simmias die Harmonie, sobald die Leier zertrümmert worden (*Phaedo, p.* 62—63, *ed. Bekk.*). So müssen wir denn in der That den Kanon aufstellen, dass die Individualität, als durch

die natürlichen Momente des Geschlechts, der Race, des Temperaments u. s. w. bestimmt, eine vergängliche ist: damit aber auch die Seele, als der anthropologischen Seite des Geistes angehörig, mit dem Leibe verschwindet. Ja, Aristoteles (*De anima*, I, *c.* 4; III, *c.* 5) geht noch weiter, und giebt selbst diejenigen Thätigkeiten des Geistes, welche noch, ihrem Inhalte nach, der Natur ihren Ursprung verdanken, wie Empfinden, Vorstellen, Gedächtniss, der Vernichtung Preis. Er nennt alles das die passive Vernunft (νοῦς παθητικός), und spart die Unsterblichkeit nur denjenigen Momenten des Geistes auf, welche die vollständige Herrschaft über den natürlichen Inhalt erlangt haben und gegen ihn ganz selbstständig sind (χωριστόν), wie das reine Denken; diese Seite nennt er dann den νοῦς ἐνεργητικός.

In ähnlichem Sinne müssen wir an die Stelle der Unsterblichkeit der Seele, die nur eine negative Qualität ist, die Ewigkeit des Geistes setzen: die Seele und den endlichen Geist aber nicht nur dialektisch in der Wissenschaft, sondern auch empirisch, der Wirklichkeit nach, in den absoluten Geist zurückgehen lassen, der eben die thätige Vernunft ist, die, obgleich im Materiellen, dennoch von ihm unabhängig bleibt.

Was nun die Eintheilung der Anthropologie betrifft, so kann ihr Fortschritt nur darin bestehen, dass die Seele sich immer mehr von der Abhängigkeit gegen die Natur losmacht, um das, was sie an sich ist, die Selbstständigkeit und Freiheit des Geistes, auch an sich zu setzen. Darum beginnt sie mit der grössten Abhängigkeit; und das ist dies, dass sie erstens eine natürliche Qualität habe, oder vielmehr sei. Die Seele ist qualitativ durch die Natur bestimmt, und diese ihre Qualität ist ihr Sein. Denn die Qualität ist logisch die mit dem Sein identische Bestimmtheit (§. 21). Der zweite Schritt ist der, dass sie sich zwar noch nicht von der Qualität überhaupt, aber doch von dieser bestimmten befreien kann. Die Seele, indem sie sich Einer Qualität entwindet, verfällt in eine andere, — die natürlichen Veränderungen der Seele. Das Dritte ist, dass, indem die Seele von einer Qualität zur andern fortschreitet, sie überhaupt die Naturbestimmtheiten nicht als die Macht über sie, sondern vielmehr als die Momente erkennt, in denen sie sich als selbstständige setzt. Die Seele ist also zwar noch in der Natur, mit der Natur behaftet; aber diese ist nur der Stoff, in welchem sie sich als die Form bethätigt. Die anthropologische

Seele hat damit ihren Begriff erreicht, ihn realisirt, hat die Natur zum Zeichen ihrer innern Allgemeinheit gemacht; das ist die Wirklichkeit der Seele, aber nur innerhalb ihres natürlichen Seins selber.

A. Die natürlichen Qualitäten der Seele.

§. 346. Da die Seele im Organismus das Allgemeine ist, welches für das Allgemeine ist: so ist ihre Qualität zunächst selbst die allgemeine, d. h. die Naturbestimmtheit, welche die Seele zur allgemeinen Seele der Welt, zur Menschenseele überhaupt macht. Als Totalität, ist das Allgemeine aber nicht das abstract Allgemeine, nicht nur die Naturbestimmtheit der Gattung; sondern es disjungirt sich in seine Arten, und so bilden den zweiten Punkt die Besonderungen des allgemeinen Menschengeistes, z. B. in seinen Racen. Als zusammenfassende Einheit seiner Besonderungen ist der Naturgeist drittens ein Individuelles, — die durch die Natur bestimmte Qualität des Einzelnen.

1. Die allgemeinen Qualitäten der Seele.

§. 347. Wenn auch nur im Menschen das thierische Lebensprincip zur beseelenden Form wurde, welche als Geist das Bewusstsein der Gattung erlangte (§. 344): so war dieser Geist doch das Resultat der Entwickelung der ganzen natürlichen Welt, deren Bestimmtheiten mithin sämmtlich in diesem Naturgeiste zusammengefasst sind. Da dieser Zusammenhang aber weder ein Einfluss der Natur auf den Geist, noch auch blos eine Wechselwirkung Beider genannt werden kann, sondern ein weit innigeres Verhältniss voraussetzt (§. 345): so können wir sagen, die geistige Substanz der Seele bilde gewissermaassen den Central-Spiegel, in welchem die natürliche Ausdehnung die unendliche Mannichfaltigkeit ihrer Accidenzien in die Allgemeinheit des Geistes reflectire. Der Naturgeist ist daher die Weltseele, als das allen individuellen Seelen Gemeinsame, welches nicht ein Solches ist, weil die Natur eine solche ist; — der Standpunkt, der uns freilich in der Anthropologie als der erste aufgedrungen wird, indem der Geist hier von der Natur herkommt. Der höhere Standpunkt des Geistes ist aber der, dass er sich die Natur voraussetzt, um aus ihr zu sich selbst zu kommen (§. 341); so dass vielmehr die ganze Natur eine solche ist, weil der Geist ein solcher ist, — weil die Idee, die der

Geist zu ihrer höchsten Entwickelung bringt, sich auch schon in der Natur offenbart (§. 342). So spricht man also vom kosmischen, siderischen, tellurischen Einfluss auf den Menschen. Was keine andere Bedeutung hat, als die, dass die Weltseele eben das ganze Leben der Welt, als ihres natürlichen Leibes, mitlebt; und hier im allgemeinen Leben dieselbe Gemeinschaft der Seele und des Leibes statt findet, die wir vorhin vom individuellen Organismus behaupteten (§. 345). Der Geist hat erstens eine allgemeine Qualität, wegen dieses ganz allgemeinen Zusammenhangs mit der Natur: bevor er sich zweitens in den besondern Entwickelungen der Weltgeschichte specificirt; um drittens sich an jedem einzelnen Menschen zu individualisiren. Doch ist es in allen diesen Fällen noch die allgemeine Beschaffenheit der Natur, die den Geist so oder so bestimmt.

a. Das Erste ist hier die allgemeine Bestimmtheit der allgemeinen Weltseele, welche, im Zusammenhang mit dem ganzen Weltleibe, von ihrem Mittelpunkte aus sich allen Individuen, als der Peripherie des Universums, mittheilt. Sie ist indessen so wenig an einen mittleren Ort des Weltalls, als die individuelle Seele an das menschliche Gehirn gebunden; sondern wie diese in dem ganzen Organismus verbreitet ist, und das Lebensprincip aller Organe ausmacht: so ist auch die Weltseele, — im All verbreitet, Alles durchdringend und belebend, — das allgemeine, den einzelnen Gestalten immanente Princip. Das hindert aber nicht, dass gleichwohl, wie auch die einzelne Seele im organischen Leibe ein Organ hat, an dem sie sich durch's Bewusstsein als allgemeine äussert, dies ebenso mit der Weltseele der Fall ist. Wie also das Gehirn, und im Gehirn wieder eines der (§. 345) genannten Organe, der Centralquell der Thätigkeit der einzelnen Seele ist, als wovon alle Nerven ausgehen und wohin sie zurücklaufen: so ist die Menschheit das Gehirn, das *Sensorium commune* des Alls, dieser geistige Mittelpunkt des Universums, von welchem alle Lebenskräfte der Welt sich ausbreiten und in welchen sie zurückströmen, wie durch Repulsion und Attraction. Den Menschen hat man darum von jeher als die Blüte der Schöpfung angesehen, wie das Gehirn die Blüte des menschlichen Organismus ist, weil im Menschen die Natur zum Insichsein kommt. Diese allgemeine Weltseele ist aber weder eine transscendente Einzelnheit, noch die abstracte Gemeinsamkeit, als Collectivum der Gattung, sondern

die sich in allen einzelnen Menschen offenbarende und in ihnen sich vereinzelnde allgemeine Substanz des Geistes.

Dass aber der Mensch, als Mikrokosmus, das Centrum der Welt sei, hängt von der kosmischen und siderischen Stellung, die sein Wohnsitz, die Erde, einnimmt, ab. Sie ist ein Glied des Sonnensystems, und das Sonnensystem wiesen wir in der Naturphilosophie als den Mittelpunkt des Weltalls auf (§. 219). Im Sonnensystem war uns aber wieder die Erde, wenn auch nicht mechanisch der räumliche Mittelpunkt, so doch ganz und gar physicalisch und qualitativ die vollendetste Mitte aller Planeten (§. 238), — und logisch die concentrirende Einzigkeit unter allen (§. 162). Wenn es also Jupiter, nach unsern dortigen naturphilosophischen Ausführungen, als ganz mit Wasser bedeckt, höchstens bis zur Organisation des Fisches könnte gebracht haben, und wir Mars allenfalls das Säugethier zugestehen wollen: so ist die Erde nicht „der Tropfen im Meer des Unendlichen," wie Klopstock sagt, sondern vielmehr die Perle, der Solitär-Brillant des Universums, weil sie, als zum Wohnsitz des Menschen geeignet, die Brutstätte des Geisterreichs geworden ist.

Darum ist, nach den in unsern einleitenden Reden (§. 4, 340) angeführten Versen Göthe's, das Geisterreich uns nicht verschlossen. Darum dürfen wir unverdrossen die irdische Brust im Morgenroth des geistigen Himmels baden. Denn nachdem der sinnliche Himmel durch das Copernicanische System zu Wasser geworden, und auch die sinnliche, von Dante'scher Eiskälte starrende Hölle bei den Geognosten durch den im Innern der Erde stets zunehmen sollenden Wärme-Zustand geschmolzen ist, darf es wohl als zeitgemäss erscheinen, mit Schillers moralischem Räuber auszurufen: „Der Mensch hat seinen Himmel und seine Hölle in sich selbst." Der Mensch ist der Thron, den sich der Weltgeist auserkoren hat. So verstehen wir, um mich einer Aristotelischen Wendung zu bedienen, die ehrwürdige Lehre unserer Väter: Gott ist Mensch geworden, und zwar von Ewigkeit her. Es ist also keine Degradation der Weltseele, wenn sie als Erdgeist aufgefasst wird. Der Göthe'sche Faust weist zwar allerdings dem Erdgeist, in der Rangordnung des Geisterreiches, eine niedrigere Stufe, als dem Makrokosmus, an. In der That aber ist der Erdgeist vielmehr der höchste Gipfelpunkt des Weltgeistes, weil dieser eben in jenem erst in sich geht. Und auch Das kann den Erdgeist nicht von seiner Höhe herabstürzen,

Digitized by Google

dass man sagt: das Menschengeschlecht sei nur, was es sei, weil die Natur der Erde, auf der es wohnt, eine solche sei. Denn es lässt sich ebenso gut auch umgekehrt sagen: Die Erde hat diesen Vorzug der concentrirenden Einzigkeit allein darum erhalten, weil sie zum Wohnsitz der Menschheit erkoren wurde.

b. Wenn aber die allgemeine Weltseele Geist ist, so hat sie sich nicht nur, als eine einfache Qualität, in einen ruhenden Gipfelpunkt concentrirt, ist nicht nur eine leidende, von den kosmischen Mächten bedingte allgemeine Qualität der menschlichen Gattung. Sondern als thätige Evolution des Geistes, specificirt sich der Erdgeist zweitens zu den Besonderungen der allgemeinen Qualität des Menschengeistes. Diese Unterschiede, zu denen er in der Weltgeschichte fortschreitet, sind aber einerseits wieder das Resultat der kosmischen Veränderungen, welche die Erde in ihrem Verhältnisse zur Sonne erleidet (§. 285—286): wie diese andererseits dafür angesehen werden können, nur die nothwendig vorausgesetzten Bedingungen jener besondern Unterschiede des allgemeinen Menschengeistes zu sein. Diese qualitativen Bestimmtheiten bilden auch noch keine natürlichen Veränderungen im Lebenslaufe der Individuen oder Völker; sondern jedes derselben ist ein für alle Mal dieser oder jener festen Besonderheit des allgemeinen Geistes unterworfen, je nachdem es in der Einen oder der andern Weltzeit lebt. Die Besonderheiten, in welche der Menschengeist sich auslegt, sind aber selbst entweder die ganz allgemeinen, oder haben mehr nur einen durchaus particularen Charakter.

Was die ersteren betrifft, so ist der Geist nur Totalität, wenn er die Momente seiner Thätigkeit auch als solche unterscheidet. So durchläuft der allgemeine Geist eine Dreiheit von Stufen, indem seine erste Besonderung darin besteht, sich mehr noch in unmittelbarer Einheit mit der Natur zu wissen: die zweite, in den Kampf und Gegensatz gegen die Natur zu treten; um drittens, durch dessen völlige Ueberwindung, sich mit ihr zu versöhnen, und sie zum willigen Werkzeuge seiner Thätigkeit zu machen. Jede dieser drei Stufen: ansichseiende Einheit, Zwiespalt und Rückkehr zur Harmonie, ist an eine der drei Erdqualitäten geknüpft, welche selbst Theils kosmischen, Theils tellurischen Ursprungs sind. In der Urzeit, unter einem paradiesischen Klima der Erde, war der Menschengeist, obschon immer Geist, der Natur doch noch nicht entfremdet, sondern

befand sich, beim heitern Genuss des Lebens, durch anschauende Erkenntniss, in unmittelbarer Einheit mit dem allgemeinen Weltgeiste; — die erste Qualität der Weltseele, als Naturgeist. Unter den Stürmen der zweiten Weltzeit, im Kampfe gegen die unfreundlichen Mächte der dem Menschen jetzt entfremdeten Natur, macht die Selbstsucht der Individuen und der Streit der Einzelnen und der Völker gegeneinander, aber immer im Interesse der wiederzuerringenden Harmonie, den Inhalt der Geschichte aus, — und ergiebt die zweite Qualität des Erdgeistes. Die durch Cultur in der dritten Weltzeit wieder hergestellte Harmonie des Geistes mit der immer mehr von ihm umgewandelten Natur wird das Mittel werden, die frei sich entwickelnden Geschicke der Menschheit durch die Herrschaft der Vernunft zur Vollendung zu bringen; — und das ist die dritte, höchste Qualität des Menschengeistes. Hier sehen wir wieder ein Beispiel davon, wie in der Lehre vom subjectiven Geiste das Spätere oft schon in das Frühere — die Weltgeschichte in die Anthropologie — hineingetragen werden muss (§. 341), weil dieses sonst nicht zu verstehen ist, und die Stufen nicht, wie in der Natur, nur äusserliche gegen einander sind. In der Folge werden wir dies noch öfter thun müssen.

Die Particularisirung der allgemeinen Qualität des Geistes bleibt aber nicht bei dieser Allgemeinheit stehen, weil auch das kosmische Verhältniss der Erde zur Sonne nicht nur dies allgemeine ist. Sondern durch die allgemeine Gravitation wird die Stellung aller Himmelskörper zur Erde stets eine andere. So ist man zweitens darauf gekommen, dass das geistige Resultat, welches in einer bestimmten Epoche oder Begebenheit der Weltgeschichte eintritt, ja die ursprüngliche geistige Individualität eines einzelnen Menschen, z. B. durch die Constellation, unter welcher jene eintritt und dieser geboren wurde, bedingt sei. Die eigene Wissenschaft, die diesen Zusammenhang des Natürlichen und des Geistigen lehren will, ist die Astrologie, welche den Himmel in zwölf Häuser nach den zwölf Zeichen des Thierkreises theilt, und nun beobachtet, wie zu der Zeit die sieben Planeten der Alten, Sonne, Mond, Mercur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn, in diesem oder jenem Hause standen und zu einander gestellt waren.

Der Irrthum der Astrologen besteht aber darin, zu meinen, dass der Zusammenhang von Natur und Geist, der im Allge-

meinen ganz richtig ist, auch bis dahin sollte particularisirt werden können, dass er sich bis in die einzelnsten Schicksale der Menschen hineinerstrecke. Das ist jedoch eben nicht der Fall; und so geräth man denn, nach Hegels Urtheil (a. a. O., §. 392), auf diese Weise in grund- und bodenlose Einfälle, wie wenn man den Uebergang des Apisdienstes zum Christenthum etwa daraus erklären wollte, dass das Aequinoctium aus dem Zeichen des Stiers in das des Widders vorgerückt sei, weil in Aegypten ein Ochse, Christus als das Opferlamm verehrt werde. Ein etwas besserer Zusammenhang liegt darin, dass wir im Wintersolstitium, mit der erstarkenden Sonne, Christi Geburt: im Frühlingsaequinoctium, mit der erstarkten, seine Auferstehung; und mit der vollen Erstarkung die Ausgiessung des Geistes feiern. Ein recht schlagendes Beispiel des astrologischen Aberglaubens können wir aber darin sehen, dass die Christus anbetenden Magier seine Geburt mit einem am Himmel erschienenen Sterne in Verbindung bringen, — oder die Römer des kahlköpfigen Cäsar Vergötterung an einem Haargestirn, das sich plötzlich zeigte, erkennen wollten.

Eine noch weitere Particularisation dieses Zusammenhangs, die bis zur Vereinzelung fortgeht, können wir dann in rein tellurischen Veränderungen erblicken, welche auf grosse Begebenheiten der Weltgeschichte von Einfluss gewesen sein sollen. So wurde ein Erdbeben mit Christi Tode, Sturm und Ungewitter mit dem des Cäsar in ein Causal-Verhältniss gesetzt. Wobei man im Allgemeinen so viel zugeben kann, dass ergreifende Naturereignisse der Handelnden Seelen düster stimmen, und zu furchtbaren Thaten fortreissen können. Solche Entschlüsse im öffentlichen und im Privat-Leben, welche an gewisse Naturerscheinungen geknüpft werden, bilden den Gegenstand der Mantik. Die Eingeweide der Opferthiere, woraus man entnahm, ob sie gut gefressen haben, bestimmten den Feldherrn bei den Griechen und Römern zu einer Schlacht, oder sonstigen Staatsaction. Es kann hierbei etwa nur der Zusammenhang aufgefunden werden, dass, wenn die Thiere in guter Disposition sind, sich auch die Menschen, bei denen diese Beziehung zur Natur weniger sichtbar wird, obgleich sie derselben keineswegs entbehren, in guter Disposition, z. B. zum Kampfe, befinden mögen.

c. Dieses allgemeine Mitleben des Menschen mit der Natur zeigt sich drittens bei den ganz vereinzelten Processen und

Erscheinungen der Erde, welche auf die Gewohnheiten und Stimmungen der Völker oder Einzelner Einfluss üben: wie die Jahres- und Tageszeiten. Im Sommer geben wir uns der Natur hin, gehen auf Reisen: im Winter, wo die Natur uns unfreundlich anweht, was bei gewissen Thieren, wie bei den Pflanzen, bis zum Winterschlaf fortgeht (§. 314), geben wir uns der Geselligkeit, den geistigen, gemachten Zerstreuungen hin. Der Morgen disponirt uns anders, als der Abend. Der Morgen ist die Arbeitszeit: Die Morgenstunde hat Gold im Munde. Der Abend wirkt ähnlich, wie der Winter, auf uns; denn er ist der täglich wiederkehrende Winter. In Klimaten, wo die Heiterkeit der Natur auch am Tage zurücktritt, lebt man des Abends, in der Nacht. Die Englischen Parlamente halten Nachtsitzungen, und im Westend von London schläft man bis zum hellen Mittag. Daher zählten die Nordländer, z. B. die Germanen bei Tacitus (*Germania*, *c.* 11), nach Nächten: *nox ducere diem videtur.* Und vierzehn Tage heisst auf Englisch noch heute: *Fort-night.* Das Volk in Neapel dagegen arbeitet, verzehrt seine Malzeiten, treibt seine Geselligkeit im Strassenschatten.

Auch die Farben versetzen uns in verschiedene Stimmungen, oder vielmehr wir symbolisiren unsere Stimmungen in ihnen: Das finstre Schwarz ist Trauer, das Weisse die Unschuld und die Candidatur, Roth die königliche Farbe; Blau bedeutet Liebe. oder Beständigkeit, Gelb den Neid, Grün die Hoffnung.

Endlich hat die Witterung den grössten Einfluss auf die Stimmung der Individuen, wie Narben und Hühneraugen schmerzen, wenn das Wetter umschlägt. Bei gutem Wetter, behauptete Zelter, treffen seine Sänger und Sängerinnen in der Berliner Sing-Akademie stets den richtigen Ton, bei schlechtem hapert's überall. Ein Englischer Finanzmann beklagte sich, dass bei schlechtem Wetter der Andrang zur Zeichnung seiner Anleihe nachliess. Landschaften versetzen uns bei gutem Wetter in eine ganz andere Stimmung, als wenn's regnet und donnert: ebenso die tobende See, wovon wir schon im Eingang der Naturphilosophie gesprochen haben (§. 164). Namentlich übt aber der Mond den grössten Einfluss nicht blos auf die Witterung ausser uns, sondern auch auf die Temperatur unseres Innern, wie Shakespeare im Kaufmann von Venedig sagt:

Das scheuste Mädchen ist verschwenderisch,
Wenn es dem Monde ihren Reiz enthüllt

Hierher gehören auch die Mondsüchtigen, wie in der Krankheit überhaupt der Einfluss des Natürlichen auf den Geist am Bedeutendsten ist, während der gesunde, starke Mensch sich mehr oder weniger diesen natürlichen Einflüssen und Depressionen, nicht nur der Stimmungen, sondern auch der andern Naturbestimmtheiten, die wir angegeben haben, zu entziehen weiss: wie auch der nachhistorische Mensch es thun wird, als der eben zur vollen Realisirung der Natur des Geistes und seiner Herrschaft über die Natur gekommene.

Betrachteten wir bisher das allgemeine planetarische Leben der Erde in seinen sowohl durch die kosmischen Mächte, als durch seinen inneren Process bewirkten Veränderungen: so müssen wir zweitens die bleibenden Unterschiede der Erde, welche sich damit als besondere Qualitäten des Menschengeschlechts zur Geltung bringen, in's Auge fassen.

2. Die besonderen Qualitäten der Seele.

§. 348. Die besonderen Qualitäten der Erde sind erstens wiederum die ganz allgemeinen, welche sich in den verschiedenen Welttheilen auseinanderlegen, und dem Racenunterschiede den Ursprung gegeben haben. Zweitens besondert sich jeder Welttheil wieder in sich selbst, die Localgeister erzeugend; und drittens stellt sich in der Beziehung der einzelnen Menschen zu einander an jedem Punkt der Erde der Gegensatz der besondern Qualitäten einzelner Seelen dar, das Geschlechtsverhältniss.

a. Die Racenunterschiede.

§. 349. Die Dreiheit des Begriffs wird sich hier in eine Fünfheit von Racen gliedern, indem der Gegensatz selbst als eine Dreiheit erscheint; wobei eben die fünf Welttheile, die wir in der physischen Geographie (§. 287) beschrieben haben, den Naturgrund der Fünfheit der Racen bilden. Wenn aber die Unterscheidung des allgemeinen Erdindividuums in seine fünf Momente die Quelle des Racenunterschiedes ist, so ergiebt sich, dass dieser ein entstandener ist, indem es ja auch eine Zeit gegeben hat, in welcher die Erde noch nicht in diese ihre Unterschiede auseinanderfiel, nämlich bevor die Neigung der Erde gegen die Sonne sich geändert hatte (§. 285). Es folgt also hieraus, dass in der Urzeit das Menschengeschlecht ein ein-

heitliches war, und seine Zersplitterung erst eine Wirkung der grossen Katastrophe gewesen ist, wie auch die durch Cultur geänderte Erdbestimmtheit in der nachgeschichtlichen Zeit den Unterschied durch Verschmelzung der Racen wieder aufheben wird, damit der Menschengeist sich in seiner Totatität wiederherstelle (§. 347). Wenn wir den Beginn dieser Verschmelzung bereits geschichtlich in America eingetreten sehen, Australien als den hauptsächlichen Sitz dieser erneuten Menschheit bezeichnen zu dürfen meinten (§. 287): so verfolgen wir jedoch hier diese Andeutungen über die vor- und die nachhistorische Menschheit nicht weiter, weil ihre Ausführung in die Philosophie der Geschichte gehört, wo wir wieder darauf zurückkommen werden.

Soviel ergiebt sich aber aus dem Bisherigen mit Bestimmtheit, dass die Racen sämmtlich, durch Uebergang von der Einen zur andern, aus der ursprünglichen Menschheit entstanden sind, wenn auch jetzt dieser Uebergang sich nicht mehr empirisch nachweisen lässt, sondern die Unterschiede eben, sobald keine Kreuzung beim Begatten statt findet, constant unter allen Klimaten sich erhalten. So bleibt der Neger auch im Norden schwarz; ja, das neugeborne Negerkind, das bekanntlich im Mutterleibe weiss ist, schwärzt sich auch in borealen Himmelsstrichen. Wenn dann jetzt ein Uebergang nicht mehr stattfindet, so ist Das keine Instanz dagegen, dass er nicht einst vor sich gegangen sei. Denn als die ursprüngliche Menschheit, aus ihrer paradiesischen Erdbrust des Nordens verdrängt, nach allen Himmelsgegenden auseinander stieb (§. 286), da ist es denkbar, dass sie, nackt und hülflos, wie sie war, dem Einfluss der rauhen oder glühenden Klimate überlassen, sich allmälig, in Raum und Zeit fortrückend, den Verschiedenheiten derselben angeschmiegt, und so in die Racenunterschiede auseinandergegangen sei, welche jetzt zu festen Natur-Qualitäten geworden sind.

Steffens, der in seinem mystischen Naturphilosophiren die Erbsünde zum Princip der Racenbildung machen will, kommt denn doch am Ende zu dem ganz Richtigen, dass die in der paradiesischen Unschuld enthaltene Einheit des Geistes und der Natur, in einseitige Richtungen zertrennt, die Racen aus der Unterwerfung des Geistes unter die dunkelen Naturmächte entstehen lässt. Aber nun stellt er die kühne Behauptung auf, dass die Racen, obgleich entstanden, dabei doch nicht aus einander entsprungen sein sollen, sondern jede ursprünglich aus dem gemeinsamen Mittelpunkte

der Menschheit hervorgegangen sei. Nichtsdestoweniger muss Steffens zugeben, dass überall zwischen den Hauptracen „Mittelstufen“ und „Varietäten“ als „Uebergänge“ von der Einen zur andern vorhanden sind, — die er sich also als ebenso ursprüngliche gedacht haben muss. Da diese Zwischenstufen der Bildung zwischen der Americanischen Race und denen der alten Welt fehlen, so nimmt er an, dass sie mit dem wieder untergegangenen Contineute, wovon wir in der Naturphilosophie sprachen (§. 286), verschlungen worden seien (Anthropologie, Bd. II, S. 415—419, 428—429, 395, 367, 403—411). Als noch vorhandene Varietäten führt Müller (Bd. II, S. 775—776) die Tartaren und Finnen zwischen der weissen und der gelben Race, die Papus und Alfuros etwa zwischen der braunen und der schwarzen an; was ihm sogleich, wiewohl mit Unrecht, die fünfgliederige Eintheilung für nicht ganz zutreffend, sondern schwankend erscheinen lässt.

Unsere Auffassung der Entstehung des Racenunterschiedes liefert auch den besten Beweis für den Satz, welchen die Physiologen, z. B. Müller (Bd. II, S. 773), so eifrig festhalten, dass „die Menschenracen Formen einer einzigen Art, nicht Arten eines Genus sind,“ weil sie „sich fruchtbar paaren und durch die Zeugung fortpflanzen:“ da sonst „ihre Bastarde unter sich unfruchtbar sein würden,“ wie die Maulesel, die aus Pferd und Esel entspringen, d. h. aus zwei Arten, *caballus* und *asinus*, des Genus *equus*. Die unendliche Mannichfaltigkeit der Thierarten, welche der Zufälligkeit der Naturgebilde ihren Ursprung dankt, ist also im Menschen getilgt. Natürlich! weil er die organische Formthätigkeit in sich birgt, die das Allgemeine als Allgemeines erfasst. Hier ist also die Zersplitterung aufgehoben, und der Geist als ideeller eben die Einheit seiner Unterschiede. Daraus erklären sich, nach Müller, auch in einzelnen Exemplaren die „sporadischen Hinneigungen und Annäherungen“ zu andern Racen; weshalb Quintius Haimeran von Flamming in einem Lafontaine'schen Roman alle Racen innerhalb der Europäischen aufzufinden unternahm.

Wenn wir dann aber auch einerseits der Einen Race vor der andern einen Vorzug nicht werden abstreiten können, und gegen den Grafen Alexander Delaborde die einst von ihm auf der Tribüne einer Französischen Kammer, während der Restauration, geleugnete Aristokratie der weissen Haut behaupten dürfen: so müssen wir doch andererseits die demokratische Gleichheit aller Racen, wenigstens der Möglichkeit nach, und also ihre gleiche

Berechtigung zur Bildung und Freiheit anerkennen. Keine Race ist also zur Sklaverei geboren, wie es bisher mit den Negern geschienen hatte; und alle können zur Europäischen Bildung herangezogen werden, wie jener Neger, der Schauspieler wurde, jener Hindu, der Arzt war. Auf Haiti aber hat sich sogar ein Negerstaat gebildet, der das Christenthum angenommen hat, wenn auch manche schwarze Gewohnheiten noch mit unterlaufen mögen. Alle Menschen sind an sich vernünftig; und die Natur-Qualität der Race, welcher sie zugetheilt sind, hindert nicht, dies Ansich zu verwirklichen, wenn es auch für die eine Race mit mehr Schwierigkeiten verbunden sein sollte, als für die andere.

Eine ganz andere Frage ist aber die, ob alle Menschen von einem ersten Paare abstammen, das nicht durch Zeugung entstanden, sondern ursprünglich aus Schöpferhand hervorgegangen sei, wie der Jüdische Mythus behauptet. Ich kann Hegel nicht beipflichten, wenn er (a. a. O., §. 393) sagt, dass diese „blos historische Frage uns in der Philosophie gar nichts angeht." Ich will zwar nicht die praktische Wichtigkeit ihrer Bejahung leugnen; und wir können den Werth jener Erzählung der Genesis in der daraus zu erschliessenden Gleichheit aller Menschen erkennen. Aber die Frage hat offenbar auch eine sehr wichtige metaphysische Seite. Denn die blosse Verstandesvorstellung der Schöpfung können wir doch nicht so ohne Weiteres passiren lassen. Schon vielfach haben wir, in der allgemeinen Einleitung (§. 3—4), in der Logik (§. 10, 55, 77, 80 u. s. w.), so wie in der Naturphilosophie (§. 166, 286, 289), die Ewigkeit der Schöpfung und das Unentstandensein der Gattungen erörtert, weil sonst die Qualität, Schöpfer zu sein, etwas dem Absoluten Zufälliges und die Ideen nichts Nothwendiges wären. Wenn dann eine ewige Gattung auch ewig Individuen voraussetzt, weil sie sonst unwirklich wäre: so giebt es eben keinen ersten Menschen, der entweder aus dem Affen oder vermittelst *generatio aequivoca*, noch viel weniger durch zeitliche Schöpfung entstanden sei. Der unendliche Regress und Process sich erzeugender Menschengeschlechter ist nur die zeitliche Erscheinung der ewigen Idee. Was hilft es, den Menschen aus dem Affen entspringen zu lassen, der von ihm *toto genere*, obgleich er für dessen Satyre gilt, unterschieden ist? Denn erstens ist der Mensch, wie wir soeben sahen, Einer Art. Und ferner entsteht die Frage: Woher ist der Affe? Darwin, der sich der Beantwortung dieser Frage nicht entziehen konnte, sagte unbedenklich:

aus einem plumpen Mollusken. Aber die Frage recurrirt: und woher dieses Weichthier? Das Ansehen so vieler wissenschaftlicher Männer, welche Darwins Ansicht unterstützen (§. 343—344), kann uns nicht bewegen, ihr beizustimmen.

Wollen wir nun an das Einzelne der Racenunterschiede gehen, so haben wir bei einem jeden einen dreifachen Gesichtspunkt festzuhalten: erstens den Charakter des Erdtheils, aus welchem die Race, die ihn bewohnt, zu erklären ist; zweitens die physiologische Bestimmtheit des Organismus, die diesem Erdtheil entspricht; drittens haben wir wieder den geistigen Inhalt zu anticipiren, welcher besonders dem Schädel jeder Race gemäss ist. Wenn wir uns bei der von Blumenbach aufgestellten Fünfheit beruhigen, so thun wir es doch nicht darum, weil diese Anordnung, wie Müller (Bd. II, S. 774) sagt, „sich immer noch am Meisten empfiehlt," ungeachtet der von ihm daran gemachten Ausstellungen „weil sie am Bequemsten ist." Die Bequemlichkeit ist nämlich nicht eine Kategorie für wissenschaftliche Entscheidungen. Aber freilich, wo Müller nicht streng bei seiner Wissenschaft der Physiologie verbleibt, sondern sich auf Anhänge und Folgerungen derselben einlässt, also namentlich in die Anthropologie und Psychologie hineinstreift, da tritt er in der That aus Bequemlichkeit, ohne grosse Originalität und Neuheit, in seiner Vormänner Fussstapfen. Und wollen wir einmal die Kategorie der Bequemlichkeit gelten lassen, so ergreifen wir Blumenbachs originalen Gedanken, weil er sich am Besten den Forderungen des dialektischen Begriffs für die Totalität der Geistesunterschiede anbequemt. Denn in diesen fünf Racen werden wir genau wieder den ganzen Geist, aber allerdings so wiederfinden, dass seine beweglichen Momente zu festen Qualitäten erstarrt sind.

α. Die Aethiopische Race.

§. 350. Was erstens den Wohnsitz dieser Race, welche auch die Negerrace genannt wird, betrifft: so ist es das Africanische Dreieck, südlich von der Wüste, also mit Ausschluss Nordafrica's, d. h. der Berberei und Aegyptens, während die einer Mischrace angehörigen Papus (§. 349) nach dem Indischen Archipelagus und Neuholland reichen. Als den geographischen Charakter des südlichen Continents von Africa bezeichneten wir nun das Vorherrschen eines einseitigen Naturprincips, des Vulcanismus, in einem von der Küste schroff abgeschiedenen Hochlande (§. 287).

Nachdem diese Gruppe der Menschen durch die Fluten aus ihrem ostpolaren Wohnsitz vertrieben wurde, erging sie sich zunächst auf ihrem Wege über die Australischen Inselgruppen in Mittelbildungen, wie die Papus, bis sie endlich zu dem nicht als Inselgruppe, sondern als Continent übrig gebliebenen Theile der Atlantis, d. h. eben dem Africanischen Dreieck (§. 286), anlangte. Dort der glühenden Sonne und den Nachwehen des grossen vulcanischen Naturprocesses ausgesetzt, muss sie, ganz in die Abhängigkeit einer gewaltigen Natur gefallen, völlig geschwärzt worden sein. Die Hebräische Mythe von den drei Söhnen Noah's, die sich über die ganze Erde zerstreuten und sie bevölkerten, ist eine dunkele Erinnerung von diesem zwischen die Urzeit und die geschichtliche Zeit fallenden Ereignisse, wenn sie auch nur auf die drei in der alten Welt vorkommenden Hauptracen hindeutet.

Gehen wir zweitens auf die physiologische Beschaffenheit des Neger-Organismus ein, so haben wir zunächst anzugeben, welches die Punkte sind, woran der organische Bau der fünf Racen seine Unterschiede erkennbar macht. Diese Punkte sind die Hautfarbe, der Haarwuchs, die Bildung der Stirn, der Backenknochen, der Kinnlade, des Beckens und hauptsächlich des Schädels. Die Verschiedenheit im Bau des Schädels wird durch einen Winkel bezeichnet, den eine horizontale und eine verticale Linie bilden; — der von Camper bestimmte Gesichtswinkel. Die verticale Linie oder die Gesichtslinie geht vom Stirnbein bis zum vorspringenden Theil des Oberkiefers, die andere vom äussern Gehörgang bis zur Wurzel der Nase. Es kommt nun auf die Oeffnung dieses Winkels an, und ob er sehr spitz ist oder sich dem rechten Winkel nähert. In einer Anmerkung zu Bd. II, S. 774—775 sagt Müller über ihn: „Dieser Winkel ist bei Kindern immer grösser, als beim Erwachsenen; daher auch beim jungen Affen, z. B. beim jungen Orang, verhältnissmässig gross, während er beim erwachsenen Affen viel kleiner ist und das Gesicht einen mehr thierischen Ausdruck erhalten hat. Die Grösse des Gesichtswinkels wird bedingt durch ein relatives Ueberwiegen des Hirnschädels über die Sinnenzone und den Fresstheil des Schädels. In der Antike ist dieser Winkel zur Erzielung eines edlern Ausdrucks bis zum rechten und mehr übertrieben, und daher in diesem Punkte gleichsam das kindliche Verhältniss auf den Erwachsenen übertragen." Durch das Schliessen der obern Naht des Schädels und die

Zahnbildung mag sich der Winkel der Kinder verkleinern. Bei der Thierschnauze ist er sehr spitz, Affen bringen ihn nur bis zu 65°. Je spitzer der Winkel ist, desto kleiner wird das grosse Gehirn, der Sitz der Intelligenz: desto grösser aber das kleine, der Sitz der Sinnlichkeit.

Was nun das Verhältniss des Negers zu diesen Merkmalen betrifft, so erreicht sein Gesichtswinkel 70—75°. Dieser quantitative Unterschied ist gross genug, um die niedrigste Menschenrace von dem ausgebildetsten Affen ganz qualitativ zu unterscheiden. Sonst kennzeichnen die Aethiopische Race die schwarze Hautfarbe; schwarzes, meist starkes, kurzes, wolliges, krauses Haar; ein schmaler, langer Schädel; zurücktretende, aber bucklichte Stirn; vortretender Oberkiefer, bei zurückweichendem Kinn und schräg gestellten Zähnen; kleine, oben eingedrückte, aber breit aufgestülpte Nase; aufgeworfene, dicke Lippen.

Der psychische Charakter der Neger ist drittens, das erste Moment des Geistes, die unaufgeschlossene Einheit und Natürlichkeit, zu sein. Das Allgemeine, wozu sie sich als Geist immerhin erheben, Familie, Staat, Religion, sinkt stets zur sinnlichen Einzelnheit herab. Ihre eigene Individualität können sie nicht in die Allgemeinheit der rechtlichen Person erheben. Sie sind sinnlich Geniessende, wie die hervortretenden Kauwerkzeuge, und der sehr mächtige Geschlechtstrieb beweisen, in welchem also das Gefühl der Gattung selbst nur auf sinnliche Weise erscheint. Sie achten das Leben nicht, lassen sich als Sklaven verkaufen, verkaufen selbst ihre Kinder, indem sie ihre Nachkommenschaft blos darum zahlreich wünschen, um sich durch den Verkauf der Kinder zu bereichern. Im Staat herrscht der gräulichste Despotismus, und der Scharfrichter, der den Fürsten stets begleitet, ist das deutliche Zeichen davon, dass selbst das Leben der Unterthanen ganz der Willkür des Fürsten preisgegeben ist. Im Fetischdienst erheben die Neger einen einzelnen Naturgegenstand, z. B. einen Stein, zur Göttlichkeit, indem sie in ihm die allgemeine Naturmacht verehren, die über Wetter, Leben und Tod u. s. w. gebietet. Befriedigt dieser Fetisch aber ihre Wünsche nicht, so vertauschen sie ihn mit einem andern. Namentlich sehen sie in einem einzelnen Menschen, dem Priester, dem Zauberer, diese Naturgewalt verkörpert. Alle Binnen-Africaner, bemerkt daher Herodot (II, 33), nehmen die Zauberei an. Aus ihrer kindlichen Verschlossenheit im lunarischen Elemente ihres Welttheils stür-

zen sie nur von Zeit zu Zeit, kometarisch ausser sich gerathen, an die See, und verüben dann auf ihren Zügen die abscheulichsten Grausamkeiten. Sie sind natürlich Menschenfresser, indem der Menschenleib ihnen noch nicht das Symbol eines geistigen Daseins ist.

β. Die Malayische Race.

§. 351. Der Wohnsitz der Malayen ist, im Gegensatze zum lunarisch-vulcanischen Elemente der Africaner, das Wasserelement des Neptunismus. Sie bewohnen die Inseln der Südsee, die Sundainseln, Molucken, Philippinen, Marianeninseln; und setzen dann allerdings auch einen Fuss auf's feste Land, nämlich auf Malacca. Ebenso ist „Australien Theils von den braunen Malayen, Theils von den schwarzbraunen Papus und Alfuros bewohnt.“ Die Alfuros wohnen mehr im Innern der Inseln und Neu-Hollands, und gelten als die Ureinwohner, die Papus mehr an den Küsten (Müller, Bd. II, S. 777). Auch die Malayen sind noch ausschliesslich Einem Naturprincipe unterworfen, aber dem, welches dem Principe der Neger entgegengesetzt ist. Wie den Negern der Neptunismus fern liegt und der Vulcanismus ihr eigentliches Element ist, so ist umgekehrt den Malayen das Wasserelement eigenthümlich, obwohl sie auch mit dem Vulcanismus durch die Ueberreste der Atlantis, nämlich die alten Vulcane der Südsee, vertraut sind.

Die physiologische Beschaffenheit der Malayen ist braune Haut, schwarzes, weiches, lockiges, reichliches Haar; mässig schmaler Schädel; krummgewölbte Stirn; mässig vorragender Oberkiefer; stumpfe, breite Nase; dicke Lippen; grosser Mund. Auch sollen sie das Gall'sche Mordorgan, eine Erhöhung des Knochens hinter den Ohren, sehr ausgebildet haben.

Dieses Morden, Raufen, sich und Andern den Tod geben, ist daher der constante psychische Zustand der Malayen. Als ich einmal in Berlin einen, der in England dessen Sprache gelernt hatte, fragte: *wath is your business?* antwortete er: *to fight.* Sie sind in ewigem Kämpfen mit ihren Nachbarn begriffen; das ist die Beschäftigung ihres ganzen Lebens. Die Portugiesen erzählen von den unaufhörlichen Kriegen der Malayischen Fürsten gegen einander, die mit der unerhörtesten Grausamkeit geführt werden (Steffens, Anthropologie, Bd. II, S. 418). Sind sie nicht im Kriege, so rennen sie wüthend mit gezogenem Schwerte durch

die Gassen, Alles niedermachend, was sich ihnen zeigt; sie nennen Das Muckrennen, — dieses stete Anssersichkommen. An die Stelle der Africanischen Gedrungenheit und des Insichgekehrtseins des Geistes, wie das Kindesalter es zeigt, tritt daher das Ausschweifende, das Kometarische, — das Knabenhafte. Auf meine Weiterfrage an den erwähnten Malayen, wie alt er sei, sagte er mir: Niemand kenne bei ihnen sein Alter, — so wenig achten sie ihre Jahre. Sie verachten das Leben noch mehr, als die Neger: sind auch nicht so genusssüchtig, wie diese; daher wohl auch die Kauwerkzeuge bei ihnen weniger, als bei den Negern, hervorragen. Ueberhaupt ist an die Stelle des positiven sinnlichen Genusses bei ihnen das Negative des Natürlichen, der Tod, getreten; und darin liegt der Fortschritt dieser zweiten Race gegen die erste. Sie sind zwar noch reine Naturmenschen, stehen aber auf dem Sprunge, die letzte Stufe der Natur, welche die Negation der sinnlichen Einzelnheit ist, an sich zu vollbringen: also einer zum Geiste strebenden Race, die den Gegensatz des Natürlichen und des Geistigen bereits an sich trägt, den Weg zu bahnen. Diese Race ist die Mongolische.

γ. Die Mongolische Race.

§. 352. Der Welttheil, den die Mongolen bewohnen, ist Asien, östlich vom Indus, Ganges und dem Caspischen Meere, bis zu den Chinesischen Gewässern. Auch nehmen sie als Eskimo's und Grönländer die nördlichsten Gegenden Nordamerica's ein, wohin sie indessen wohl nicht eher, als bis die Beeringsstrasse während der Katastrophe durchbrochen war, hinübergedrungen sind. Weil Asien nun das Land des Gegensatzes der natürlichen Principien ist, so stellen seine Bewohner auch die Race des Gegensatzes als solchen dar. Der Vulcanismus in der Wüste Cobi und den sie umgrenzenden Bergen, der Neptunismus in den nach allen Weltgegenden an diesen Kern gehefteten Stromebenen sind nicht mehr, wie bei den Wohnsitzen der Neger und der Malayen, beziehungslos auf einander, sondern in der innersten Beziehung stehende, und dabei doch schroff auseinandergehalteue Gegensätze.

Die Körperbeschaffenheit ist die gelbe Hautfarbe. Das finstere Schwarz der reinen Materie hellt sich, durch's Braune hindurch, immer mehr dem Lichte des Geistes entgegen: weungleich auch das Gelbe immer uoch eine Trübung des Lichts durch

die Finsterniss ist. Bei den Kalmücken streift die Gesichtsfarbe am Entschiedensten in's Braune. Weiter haben die Mongolen schwarzes, struppiges Haar, — nicht krauses, wie die Neger. Ihr Gesicht ist breit und glatt, am Breitesten in der Jochgegend; woher die hervorstehenden Backenknochen kommen. Sie haben eine platte, breite *glabella*; eine kurze, breite, flache Nase; enggeschlitzte, schiefe Augenlider; nicht runde, weit auseinander stehende Augen. Der rein sinnliche Ausdruck des Gesichts tritt bei den Mongolen schon mehr zurück.

Der psychische Charakter der Mongolen verbindet nun die positive und die negative Seite des Naturprincips der beiden ersten Racen. So stellt diese Race den Gegensatz nicht blos gegen das Natürliche, wie die Malayen, sondern auch im Geiste selbst dar: einerseits als das Insichgekehrtsein, das Brüten des Geistes über sich selbst, der Melancholie des Jünglings ähnlich, wie es in den Thibetanischen Bergen sich wohl am Grellsten zeigt. Andererseits stürzen die Mongolen aus ihren Bergen herab, wie ihre Ströme: überfluten das östliche, südliche, und westliche Asien bis nach Europa hin durch ihre Heeresmassen, als nomadische Krieger. Doch verlaufen sich ihre Eroberungen ebenso plötzlich, wie sie sich ausbreiteten. Den unfreundlichen, kalten Norden Asiens, Sibirien, haben sie den Europäern zur Eroberung überlassen. An die Stelle der reinen Sinnlichkeit ist die Phantasie getreten, die vom Einen Extreme zum andern schweift. In der Religion fassen sie zwar ein Allgemeines, als Naturkraft. auf. Dieser Pantheismus stellt sich aber in der unendlichen Menge sinnlicher Gestalten, die sie zu so viel Göttern erheben, dar. Der Cultus wirft sich in die Extreme: des Mönchthums, Eremitenlebens, der Kasteiungen und Peinigungen einerseits; des sinnlichen Lingam- und Bajaderen-Dienstes andererseits herum

δ. Die Americanische Race.

§. 353. Die Americanische Race bildet mit der zweiten und der dritten, mit der Malayischen und der Mongolischen, im Allgemeinen Das, was wir die Stufe des Gegensatzes im Geiste nennen können, welche daher eben die drei Momente der Einheit, des Gegensatzes und der Totalität selber einander entgegensetzt. Die Malayen sind nämlich der einheitliche Gegensatz, indem die Negativität gegen das Natürliche selbst nur eine einfache Naturbestimmtheit bleibt, wie die positive Natürlichkeit der Neger. Das

Mongolische Princip ist der entwickelte Gegensatz, in welchem die beiden Seiten, der Natürlichkeit und der Geistigkeit, des Genusses und des Entsagens, der Position und der Negation, in regelmässigem Wechsel und gleichberechtigter Selbstständigkeit auftreten. In der Americanischen Race fangen diese Gegensätze an, sich zu verschmelzen, abzustumpfen, ohne sich darum schon zur wahrhaft geistigen Totalität abzurunden. So ist auch der Wohnsitz der Indianer, eben die Neue Welt, America, ein Gemisch der natürlichen Principien, wie wir es in der physischen Geographie (§. 287) gesehen haben, ohne dass dieselben sich schon wahrhaft durchdrängen.

Die Americanische Race hat eine röthlich kupferfarbige Haut; weshalb diese Indianer auch als Rothhäute bezeichnet werden. Diese Race hat schwarzes, schlichtes, spärliches Haupthaar, einen mehr oder weniger schwachen Bart, überhaupt geringen Haarwuchs auch an den übrigen Theilen des Körpers; so dass das Vegetative zurücktritt. Die Nase ist mehr oder weniger vorragend. Alle übrigen Kennzeichen sind nicht constant und nicht treffend, zum Beweise, dass hier die natürliche Seite des Geistes schon sehr in's Schwanken geräth.

Danach ist der geistige Charakter der Rothhäute eben nicht sowohl die negative Natürlichkeit, wie bei den Malayen, als vielmehr die negative Geistigkeit, der Stumpfsinn. Durch Aufheben der natürlichen Einseitigkeiten bereiten sie die positive Geistigkeit der Europäer vor. Nach einer vorübergegangenen Glanzperiode, einem geschichtlichen Anfange, namentlich in dem Peruanischen Reiche der Inka's, machen sie, — die legitimen Eigenthümer des Landes, wie Siesfield sie nennt, — den republicanischen Eindringlingen Platz, die dort ihren alten Erdtheil erst zur neuen Welt machen, indem sie ihn eben verjüngen. Die Indianer sind ein schwaches Geschlecht, das auszusterben bestimmt scheint, Theils wegen ihrer Gleichgültigkeit selbst gegen den Geschlechtstrieb, Theils weil Europäische Krankheiten und Branntwein sie aufreiben. Als Beweis dieser Gleichgültigkeit gegen den sinnlichen Genuss erzählt Azara, dass die Jesuiten, die in Paraguay einen Indianerstaat gegründet haben, auf den Einfall kamen, des Nachts die Glocken zu läuten, um die Ehemänner an ihre Pflicht zu erinnern (Steffens, Anthropologie, Bd. II, S. 428). Ebenso zeigte sich Guatimozin, der letzte Kaiser von Mexico, gleichgültig gegen den sinnlichen Schmerz, indem er sich rösten liess, um den Spaniern

nicht den Ort seiner Schätze zu entdecken. In der Religion verehren sie zwar einen allgemeinen Geist, der sich aber gleichgültig gegen sie gezeigt, sich von ihnen weggewendet habe; und der Präsident der Nordamericanischen Union, der weisse Vater, sei an dessen Stelle getreten. Dabei skalpiren sie, als Wilde, ihre Feinde und essen sie auf. Wenn sie aber die Friedenspfeife ergriffen haben, üben sie treue Gastfreundschaft.

c. Die Kaukasische Race.

§. 354. Wie sich in Europa die natürlichen Principien des Vulcanismus und des Neptunismus, in der Abwechselung von Berg und Thal, ausgeglichen und durchdrungen haben: so hat auch die Kaukasische Race nunmehr, als Totalität, die Freiheit des Geistes erreicht, und ihm die Natur unterworfen. Doch haben wir schon gesehen, dass auch hier gilt, was Anaxagoras von den natürlichen Dingen sagt: Alles ist Allem beigemischt. Wenn also Aristoteles (*Polit.* III, *c.* 14; I, *c.* 5) ausschliesslich von den Asiaten behauptet, dass sie, als den natürlichen Begierden unterworfen, zur Sklaverei bestimmt seien: so werden wir zugestehen müssen, dass es auch unter den Kaukasiern sinnliche Menschen, wie die Neger, oder stumpfsinnige oder mordsüchtige u. s. w. giebt, die sich nicht, wie Aristoteles es von den Griechen rühmt, durch die Vernunft bestimmen lassen. Vom Kaukasus, woher die Race den Namen trägt, herkommend, hat sie besonders Europa in Besitz genommen, zu dem aber geographisch Klein- und Mittelasien, sowie Nordafrica gehört, mit Ausnahme Aegyptens, welches geographisch den Asiatischen Charakter trägt, aber mit seinen des Nils entlang laufenden Bergen auch schon der Europäischen Bodenbildung sich nähert, und, der physiologischen Beschaffenheit seiner Einwohner nach, als ein Gemisch der Aethiopischen Race, und der Mongolischen in ihrer reinsten Gestalt, nämlich der von Hindostan, angesehen werden muss.

Was nun den physiologischen Bau des Europäers betrifft, so sieht man ihm sogleich an, dass die Freiheit des Geistes, die Totalität der geistigen Momente, zur harmonischen Einheit verschlungen, die Naturbestimmtheit des Kaukasiers ausmacht. Die Hautfarbe ist mehr oder minder weiss, in's Fleischfarbene und zu rothen Wangen übergehend: seltener, und zwar meist im südlichen Europa, sich bräunend. Es ist jede Dunkelheit und Materialität die der Farbe immer noch beigemischt ist, verschwunden: nur das

Weisse, Lichte, Helle, die Farbe des Geistes übrig geblieben. Das Haar ist mehr oder minder wellig, lang, hell oder dunkel, — das blonde im Norden, das schwarze im Süden vorwaltend. Der Bart ist, wie der Haarwuchs überhaupt, ein reichlicher. Die Stirn ist hoch, sanft gewölbt, und so ein geräumiger Sitz intellectueller Fähigkeiten. Der Schädel ist oben kugelicht, das Gesicht oval, die schöne Eilinie. Die Kaukasier haben eine schmale, mehr oder weniger gebogene oder vortretende Nase. Die Backenknochen sind zurückgedrängt, die Zähne beider Kiefern stehen senkrecht aufeinander; die Lippen sind mässig, das Kinn vorspringend. Endlich ist der Gesichtswinkel gross, indem er 80—85° beträgt, sich also dem rechten nähert: namentlich in der Italienischen, Georgischen und Circassischen Physiognomie; aus Circassien werden daher dem Türkischen Sultan die schönsten Mädchen für sein Harem zugeführt.

In psychischer Hinsicht ist die Kaukasische Race, wegen der Selbstständigkeit ihres Geistes im Gegensatze zur blossen Natürlichkeit, im Stande, das Absolute als reinen Gedanken zu fassen, ohne, wie die Mongolen, es an ein sinnliches Symbol zu knüpfen. Auch schwankt der Kaukasier nicht mehr zwischen den Extremen hin und her, in welchen die Mongolen befangen waren. Daher haben die Kaukasier durch die Thatkraft des Gedankens auch allein die Weltgeschichte weitergeführt, während die Mongolische Geschichte bewegungslos, stationär, also ungeschichtlich ist, da selbst ihr Eingreifen in die Geschicke anderer Völker bald wieder zerrinnt (§. 352). Wenn America auch in der Geschichte der Zukunft eine immer grössere Verschmelzung der Racen herbeiführen wird, die sich in Australien, als dem muthmaasslichen Hauptsitze der nachgeschichtlichen Zeit, vollenden mag: so bleiben die Kaukasier doch immer auch in diesen ihren Colonien das treibende Ferment und die Basis der wiedergewonnenen Einheit des Menschengeschlechts. Sie werden, um mit Steffens zu sprechen (§. 349), durch die Erlösung aus dem Sündenfall der Geschichte, das Paradies des Geistes wieder erlangen. Denn Bildung, politische Freiheit, Kunst, Wissenschaft, — alle diese höchsten Errungenschaften der Menschheit fallen meist und wesentlich in den Thätigkeitskreis der Kaukasischen Race, die ihre Sprossen bis in die fernsten Enden des Erdballs ausstreckt.

Wenn der vorgeschichtliche Pol des noch in natürlicher Einheit lebenden Menschengeschlechts nach Nordosten zeigt, so

weist der Pol der dritten Weltzeit mit der geistigen Einheit der Gattung nach Südosten. Zwischen diesen beiden Endpunkten verläuft sich aber die ganze Bewegung der Weltgeschichte, durch welche sich die Kaukasische Race als das Dominirende unter den andern einfachen oder Misch-Racen hindurchzieht. Vom Mongolischen Japan und China im Asiatischen Nordosten auf der nördlichen Halbkugel ausgegangen, erreicht die Weltgeschichte in Persien, Europa und America die Kaukasische Race, um sie fortan nicht mehr zu verlassen. Nachdem die Geschichte aber so alle Meridiane der ganzen Erdlänge durchnitten hat, wendet sie sich von Ost-Westen nach Nordsüden, um nun, längs der ganzen Breiten-Gräte der Erde, zum Südpol herabzuwandern; und nachdem sie noch einmal, aber auf der südlichen Halbkugel, die ganze Erd-Länge zurückgelegt haben wird, wird sie im Südosten mit Australien enden.

Der geistige Fortschritt der Stufen der Weltgeschichte setzt aber auch innerhalb der Racen, welche geschichtlich sind, also der Mongolischen und der Kaukasischen, weitere Unterschiede voraus, die, wenn sie auch Entwickelungen, Fortschritte, Veränderungen des Menschengeistes überhaupt sind, doch innerhalb der einzelnen Race wieder zu festen qualitativen Bestimmtheiten werden, welche durch die speciellere Beschaffenheit der einzelnen Ländergebiete innerhalb eines Welttheils bedingt sind. Das ergiebt die Localgeister, als die Besonderungen der besondern Naturqualitäten der Seele; und sie bilden den Gegenstand einer Wissenschaft, die man in den neuesten Zeiten Völker-Psychologie genannt hat.

b. Die Nationalitäten.

§. 355. Diese Localgeister sind das, was wir eine Nation nennen (§. 343). Sie ist eben ein auf seinem Boden geborenes Volk, welches durch neue Ankömmlinge auch kaum verändert wird, wie die alten Gallier und die heutigen Franzosen noch dieselben Grundzüge des Charakters aufweisen, obwohl Römer, Franken, Normannen u. s. w. eingewandert und sich mit den Autochthonen vermischt haben. Das natürliche Princip der Nationalität ist in unsern Zeiten sehr wichtig geworden, und hat sich so dem künstlichen Staatsorganismus verderblich gezeigt. Denn wenn unsere Zeit dem Ziele der Weltgeschichte, die Idee des Ganzen der Menschheit zu erfassen, näher rückt:

so kann dies nur dadurch geschehen, dass alle besonderen Momente des Geistes sich eben in seiner Totalität fühlen, erkennen und ausbreiten lernen. Den Zusammenhang der Gesetze und der Geschichte eines Volkes mit der Landesbeschaffenheit, der Beschäftigung, sowie dem physiologischen und psychischen Charakter desselben, hat Montesquieu in seinem Werke: *Esprit des lois*, so trefflich nachgewiesen; und damit die Völkerpsychologie eigentlich schon vorbereitet.

α. Unter den Negern und den Malayen mögen wohl auch schon Unterschiede, die den Werth von Nationalitäten haben, vorhanden sein. Doch sind sie weniger bekannt, und ohne grosses Interesse, weil sie jeder geschichtlichen Entwickelung bar sind. Von den Buschmännern im Süden Africa's, die dem Orang-Utang am Nächsten stehen, und den Hottentotten der Capkolonie, durch die Namaquas hindurch, bis zum eigentlichen Binnenneger kann wohl eine Abstufung in der Bildung wahrgenommen werden. Den höchsten Punkt derselben erreichen, nebst den Gallas, die Abessinier im Nordosten des Africanischen Dreiecks, die an das Culturland Aegypten grenzen: und so auch geistig diesem näher stehen, wie sie denn sogar, wenn auch sehr verkommene Christen mit priesterlicher Theokratie sind.

β. In der Mongolischen Race treten die Volksthümlichkeiten schon deutlicher und bestimmter hervor, weil hier auch die localen Unterschiede des Bodens sehr gross sind, und selbst eine verschiedene Stellung in der Weltgeschichte bedingen.

αα. Die Chinesen können wir hier mit den Negern in Parallele stellen, weil auch ihr Land, wie das Innere Africa's, ein in sich abgerundetes und abgeschlossenes Ganze bildet, das zwar nicht mehr schroff gegen die See abfällt, aber sich doch auch noch nicht ihr öffnet, weil es demselben an guten Häfen und Buchten fehlt. Die Chinesen üben daher keine Schifffahrt, mit Ausnahme der Küstenschifffahrt. Von allen übrigen Völkern sich streng abscheidend, nennen sie dieselben Barbaren, und sich das himmlische Reich der Mitte. Ihre grossen Ströme und fruchtbaren Ebenen haben sie vor Allem an den Ackerbau gewiesen, und hier tritt der Unterschied der Neger und der Chinesen am Bestimmtesten hervor. Der Ackerbau steht mit dem Familienprincipe im innigsten Zusammenhang; und wenn die Neger die rein sinnlichen Naturmenschen sind, so stellen die Chinesen uns den sittlichen Naturmenschen dar, indem die Familie die natürliche Sitt-

lichkeit ist. Während also die Neger sich der Erhebung in's Allgemeine unfähig erweisen, so ist das Princip der Chinesen vielmehr die Allgemeinheit des Naturgeistes, indem ihr positives Verhalten zur Natur nicht mehr durch ein einzelnes sinnliches Ding, um selbstsüchtiger Interessen willen, vermittelt wird; sondern der allgemeine meteorologische Process des Himmels, vermittelst des Kaisers, als seines Sohnes, den sittlichen Zweck des Ackerbaus durch Gedeihenlassen der Feldfrüchte herunterzaubert.

ββ. Den ersten Fortschritt gegen die Chinesen machen die Japanesen, die sich zu den Malayen, wie die Chinesen zu den Negern, verhalten. In ihrem von der Natur sehr begünstigten Insel-Lande hat sich eine Nationalität ausbilden können, die darin allen Mongolischen Völkern voran geht, dass sie im höchsten Grade bildungsfähig ist, und so in vielen Stücken an den Europäischen Charakter erinnert. Diese Inseln haben, wie die Malayischen, Vulcane; wie die Malayen, sind die Japanesen besonders auf's Meer bezogen. Aber zugleich enthält ihre Inselgruppe, die der Britannischen ähnlich ist, so grosse Eilande, dass dieselbe den continentalen Charakter annimmt. So wohnend, haben die Japanesen sich über das Princip der blos positiven natürlichen Sittlichkeit der Familie, auf dem die Chinesen verharren, erhoben. Es dämmert in ihnen die höhere Sittlichkeit der Staatsidee auf, zu der sie sich aber insofern negativ verhalten, als, wenn sie gegen dieselbe verstossen haben, sie sich durch Bauchaufschlitzen das Leben nehmen, um ihr wieder gemäss zu werden. Wenn also bei den Malayen die Negation gegen das Natürliche, der Mord, keine andere Bedeutung hatte, als diese Negation des Natürlichen selbst blos wie etwas Natürliches zu vollbringen: so steht der Tod, den sich die Japanesen geben oder geben lassen, im Dienste der Sittlichkeit, indem ein solcher Tod die Ehre des Verbrechers wiederherstellt, und die Familie vor dem Unheil des Verlustes ihres Familienguts schützt.

γγ. Von diesen östlichsten Ländern Asiens gehen wir nun mehr zur Mitte und den dort südlich auslaufenden Spitzen, die noch von Mongolen bevölkert sind, über. Sie bilden gewissermaassen die höhere Totalität in dieser Reihe der Mongolischen Nationalitäten, indem sie, wie auch ihre Wohnsitze, complicirtere Verhältnisse darstellen. Zunächst treten uns die eigentlichen Mongolen, Tartaren, Hunnen u. s. w. entgegen, die in den Steppen ihres Hochlandes auf der Wüste Cobi ein nomadisches Leben führen,

welches sie, wegen des leichten Uebergangs aus den Bergen in die Ebenen, auch mit kriegerischen Zügen vertauschen: und dann die negative Seite der Malayen, gegen das positive Familienleben China's, eben nur momentan eintauschen: oder vielmehr, sie verbleiben zugleich auch in der Fremde bei ihrem heimischen Familienleben, indem sie mit Weib und Kind in Karren als Horde ausziehen. Einst selbst bis in's Herz Europa's gedrungen, haben sie auch Reiche gegründet, die jedoch einerseits, wenngleich dieselben eine Zeit lang gedauert haben, wie das Attila's und Tschingiskan's, sich doch bald wieder auflösten; und nur die Herrschaft über Russland hat etwas länger gewährt.

Andererseits aber sind jene Eroberer, von ihrer einfachern Lebensweise, zu den gebildetern Sitten ihrer Eroberten übergegangen, wie in China und Vorder-Indien. So hat die Beherrschung des letztern Landes durch den Grossmogul bis zum Erscheinen der Engländer gedauert; und die Dynastie der Mantschu-Mongolen sitzt noch heute auf dem Chinesischen Throne. Die Indische Despotie der Birmanen, die sich in Hinterindien in ihrer Ursprünglichkeit erhalten hat, ist dann ebenfalls zu einer gewissen höhern Cultur gelangt. Ihre Stämme sind den Malayischen verwandt, und vergeistigen die Negativität des Natürlichen, welche der Charakter des Malayen ist, nicht blos vom Morde bis zum Eroberungskriege: sondern in der Religion bis zur äussersten Abstraction der Geistigkeit, indem sie im Buddhaismus das Allgemeine als die Vernichtung alles Natürlichen in einem rein beschaulichen Leben verehren.

Die Brahminischen Völker Vorder-Indiens, in die das Kaukasische Element der Arier bereits stark eingedrungen ist, drücken den Mongolischen Charakter in seiner geläutertsten Form aus, indem sie im Pantheismus, durch geistige Abstraction, zwar alles Einzelne negirend, einmal die allgemeine Weltseele als das allein Göttliche, als Brahma, allein festhalten: diesen dann aber auch wiederum positiv in allen Naturerscheinungen, namentlich in den edelsten, im Menschen, in ihren Priestern, den Brahminen, wiedererkennen. Diesen Extremen im Gegenstande des Cultus stehen auch die Extreme in der Ausübung des Gottesdienstes zur Seite. Denn sie besonders gehen von der ausschweifendsten Sinnlichkeit, im Lingam- und Bajaderen-Dienste, bis zu den strengsten Kasteiungen fort (§. 352). Einerseits ladet ihre reiche Natur sie zum heitern Genusse des Lebens ein; andererseits

fordern die aus ihren Sümpfen entspringenden Miasmen, welche Krankheiten und Hungersnoth herbeiführen, sie zum Insichgehen auf. In dieser Beschaulichkeit versumpfen sie selber, ohne das ihnen doch aufgeschlossene Meer befahren zu dürfen.

Die Thibetaner endlich, welche in ihre Berge zwischen der Wüste und den Ebenen eingeschlossen, auch dem geistigen Insichsein zuneigen, verehren dagegen in harmloser Weise einen einzigen kindlichen Menschen als ihren Gott; und wenn sie von diesem positiven Momente auch das negative, den Tod ihres Gottes, nicht abwenden können, so ersetzen sie ihn doch durch ein anderes Individuum desselben Charakters.

γ. Erst in der Kaukasischen Race treten die Volksthümlichkeiten in ihrer eigentlichen Bedeutung auf, da jede jetzt der Träger eines einzelnen Princips der Weltgeschichte wird, die sich dadurch fortbewegt, dass eine Nationalität nach der andern das Scepter der Weltgeschichte führt, um es ihrer Nachfolgerin zu übergeben, bis sich zuletzt die ganze Menschheit als Eine Familie erkannt haben wird. Wir haben natürlich hier nur die geographische, physiologische und phychologische Seite dieser Nationalitäten kurz anzugeben, indem wir die Kaukasische Race im Alterthum, in der Europäischen Christenheit und in America verfolgen, — also ihre Vergangenheit, ihre Gegenwart und ihre Zukunft betrachten; denn sie ist der Stoff der eigentlichen, der zeitlichen Geschichte, während die Mongolen nur eine räumliche Geschichte haben.

αα. Unter den Kaukasiern des Alterthums führen, als die Ersten, die Orientalen den Reigen, welche in Mittel- und Vorder-Asien, wie als Kopten auch in Aegypten, das ja zu Asien gehört, wohnen. Die Perser, welche am Abhange des Gebirges, zwischen dem Hochlande und den Ebenen sitzen und schon mit Einem Fusse aus den Bergen heraus sind, bilden so das verbindende Mittelglied des Gegensatzes, der Asien charakterisirt. Als kriegerisches Jägervolk, haben sie daher ganz Asien erobert, nicht um es zu verwüsten, sondern mit dem sittlichen Zweck, den Zwist seiner Völker zu beschwichtigen, und die Idee des Guten unter ihnen zu verbreiten. Die höhere geistige Seite, das Licht des Guten, haben sie also auf diese Babylonier, Assyrer u. s. w. leuchten lassen, welche in den fruchtbaren Schlammebenen des Euphrat, Tigris u. s. w. nur der sinnlichen Ueppigkeit und dem gewinnbringenden Handel lebten. Ja, auch

auf die leichtsinnigen, beweglichen Lyder, die wegen ihrer Aufgeschlossenheit gegen das Meer mit jener Ueppigkeit noch die Rührigkeit der Seevölker verbanden, haben sie umbildend eingewirkt.

Die Juden, in ihrem eingeschlossenen Landwinkel am Fusse der Berge wohnend, haben sich aus diesem Grunde gänzlich von ihren Nachbarn abgeschieden, damit aber auch in die Region der reinen Geistigkeit erhoben, und alle übrigen Völker mit einem negativen Völkerrechte verachtet und zurückgestossen. Deswegen haben die Babylonier sie auch in die Gefangenheit abgeführt, und die Perser, denen sie durch das Princip der Geistigkeit noch am Nächsten standen, ihnen ihre Sitze zurückgegeben. Und bis auf die heutige Stunde, obgleich über die ganze Welt zerstreut, ist diesem Volke der Charakter der Exclusivität geblieben. Die Bornirtheit des geistigen Princips, eines blossen National-Gottes, welches daraus zu erklären ist, dass die Hebräer überall von dem Gegensatze sinnlicher Culte umstrickt waren, haben die Araber erweitert, indem sie in ihrer in sich abgeschlossenen Halbinsel keine böse Nachbarn hatten, das geistige Allgemeine somit in der ungehindertsten Entfaltung als Muhammedanismus erfassen konnten, und diesen mit Feuer und Schwert über die ganze Erde verbreiten wollten.

Die Phönicier, an einem kleinen schmalen Küstenstrich Syriens wohnend, hatten keine andere Wahl, als ihr ganzes Wohl und Weh der See anzuvertrauen. Und wie Aegypten dasjenige Land ist, wo alle Asiatischen Principien, die Berge, die Stromebene, das Meer sich beisammen finden: so wollen sich auch in seinen Bewohnern, denen ein Aethiopischer Blutstropfen die Energie des individuellen Neger-Willens beimischte, alle diese Asiatischen Gegensätze zur Harmonie zusammenschlingen, und durch den Knoten einer kräftigen, gewandten, arbeitsamen, pfiffigen Individualität den freien Geist gebären, der das eigentliche Merkmal der Europäisch-Kaukasischen Race ist.

Die zweite Stufe der Kaukasischen Race im Alterthum bilden die Griechen, in deren Lande alle geographischen Elemente Aegyptens, die sich dort noch mehr mechanisch aneinander reihen, zu einer organischen Einheit verschlingen. Denn in Aegypten begleiten die beiden Bergreihen nur in ziemlicher Entfernung die sich durch die Schlammebene ziehenden Fluten des Nils; Oberaegypten lehnt sich ganz an das Africanische

Hochland an, und nur Unterägypten ist dem Meere aufgeschlossen. In Griechenland dagegen ist der Europäische Charakter der geographischen Oberfläche in seiner ganzen Reinheit vorhanden. Es ist ein steter Wechsel von Berg und Thal mit kleinen Flüssen, durch welche beide Principien vermittelt werden. Ebenso ist durch die vielen Buchten, Halbinseln, Inseln, Meer- und Landengen der Gegensatz des Meeres und des Landes ausgeglichen. Freilich kann man auch hier wieder im Peloponnes ein arkadisches Hochland der Hirten, aber von fünf Küstenstrichen umgeben: dann die fruchtbare Thebanische Ebene der Ackerbauer, wo aber die Beziehung auf's Meer nicht ausgeschlossen ist; endlich die reinste Durchdringung der geographischen Unterschiede in Attica finden, woselbst also auch jene Stände mit dem der Seeleute zu Einem Ganzen zusammenwuchsen.

Unter den Doriern des Peloponnes zeichnen sich die Lacedämonier, deren Küstenstaat noch am Breitesten in's Land hineinreicht, durch ihr gediegenes, einfaches, die Persönlichkeit mehr zurückdrängendes Vorherrschen der sittlichen Substanz des Staats, dem auch das Seeleben fremd blieb, aus. Den dem Aeolischen Stamme angehörigen Thebanern will Hegel (a. a. O., §. 394) dagegen ein „Uebergewicht des Subjectiven, Gemüthlichen, — des sich Zurückziehens in die Innerlichkeit der Empfindung" zuschreiben: während die Jonischen Attiker, aus allen Stämmen Griechenlands, wie Thucydides (I, 2) sagt, zusammengeflossen, auch die vollkommenste Einheit der Gegensätze, also den Geist auf der dritten Stufe seiner Entwickelung darstellen, indem die höchste Ausbildung der Individualität doch in ungetrübtester Harmonie mit der Sittlichkeit des Staatslebens steht.

Wenn die Griechen diese freie Totalität des Geistes, die sie darstellen, noch als eine Natürlichkeit ihres Stammes besitzen: so haben drittens die Römer diese Natürlichkeit ganz abgestreift in einem Lande, welches, den vollen geographischen Charakter Europa's tragend, nun auch keinen Schein der Asiatischen Unterschiede, wie das Land der Griechen, mehr aufzuweisen hat. Von den Alpen sich abzweigend, durchläuft die Gräte der Apenninen den ganzen Stiefel der Halbinsel bis zur Fussspitze Siciliens, von Norden nach Süden; und nach Osten und nach Westen sendet sie ihre Ausläufer und Thäler, die überall vom Meere umspült sind. Die schönen Wellenlinien der

Hügelketten verdanken ihren Ursprung vielen Vulcanen, welche noch in zwei brennenden Ueberresten vorhanden sind. Diesen Vulcanischen Eruptionen entspricht die ausgebildete Individualität der Römer, mit der sie, eine Stadt auf Einem Punkt an der Grenze dreier Gebiete gründend, durch die Kraft ihres Willens zum mächtigsten Staat erwuchsen, der, gleich in seinem Beginne, die natürliche Sittlichkeit der Familie durch List und Gewalt verletzte, und, zu seiner grössten Macht gelangt, alle natürlichen Unterschiede der Völker zerbrach, um dieselben in das Pantheon einer abstract geistigen Allgemeinheit zu vereinigen. So ist der Geist an gar keine Natürlichkeit mehr gebunden, und hat nun durch die Kraft seiner Allgemeinheit seine Unterschiede wieder heraus, und zwar aus sich selbst, als geistige zu setzen.

ββ. Diesen Fortschritt der geistigen Allgemeinheit zu den besondern Nationalitäten, in denen sie sich doch zugleich auch wiederum als Eine Einheit erhält, zu vollziehen, ist die Aufgabe der Christlichen Völker Europa's. Erst indem der allgemeine Begriff des Geistes alle seine Besonderheiten in sich ausbildet, entwickelt er sich zur vollendeten Totalität, und hat damit auch den Gipfelpunkt des Seins als Einzelnheit erreicht (§. 89). Daher sagt Hegel sehr gut: „Die Grundbestimmung in der Natur dieser Völker ist die überwiegende Innerlichkeit, die in sich feste Subjectivität." Als Totalität der Besonderheiten des Geistes wiederholt die Kaukasische Race in der Christenheit selbst, d. h. also innerhalb des allgemeinen Princips der Innerlichkeit des Geistes, die sich objectiv entfaltenden Besonderheiten der übrigen Racen. So waltet zunächst in den Slavischen Völkern, die, im Osten Europas an die Mongolische Race grenzend, und zum Theil längere Zeit von ihr beherrscht, auch von deren Charakter beeinflusst wurden, die geistige Allgemeinheit, z. B. in der Religion, vor, die aber immer schon mit dem melancholischen Insichgekehrtsein der Subjectivität verknüpft ist. Die nach Africa gewendeten Romanischen Völker im Süden Europa's haben dann auch etwas von der Glut, Leidenschaft und Sinnlichkeit der Africaner beibehalten. Die rohe Willkür des Einzelnen hat sich aber in eine ausgebildete, geistige Individualität verwandelt, welche jedoch an der katholischen Religion dem Gegensatze einer ihr äusserlichen Allgemeinheit begegnet. Die Germanischen Völker endlich im Nordwesten Europa's ver-

Digitized by Google

schmelzen im Protestantismus diese geistige Allgemeinheit mit der geistigen Individualität, entwickeln daher die Besonderheit ihrer Nationalitäten auf's Höchste, und erreichen als eigentliche Totalität den Gipfel des Kaukasischen Princips, und so der Menschheit überhaupt.

ααα. Was erstens die Slaven betrifft, so sind es unter ihren Völkern namentlich die Russen, welche nicht nur durch ihre Unterwerfung unter die Tartaren, sondern auch durch die Formation ihres Landes etwas vom Mongolischen Principe an sich tragen. Dem Uralgebirge, als der Grenze zwischen Europa und Asien, haben sich im Westen grosse Stromebenen und Steppen angeschlossen. Selbst der physiologische Bau des Russischen Schädels nähert sich der Mongolischen Race. Das ungeheure Reich, das immer mehr nach Asien sich ausbreiten will, kann bei dem sklavischen Sinn der Bewohner, bei ihrer im einfachen Naturleben zurückgehaltenen Bildung, bei dem in sich gehenden Brüten des Geistes ohne freie Entwickelung, kaum eine andere Staatsform, als die des Despotismus, ertragen, indem der individuelle Geist noch in die Allgemeinheit des Volksgeistes aufgeht.

Aber so sehr ist auch die Slavische Race wieder Totalität, dass wir, im Gegensatz zu den Russen, als den Slaven des Nordens, die südlichen Slaven in einem Europäisch gegliederten, von fruchtbaren Thälern unterbrochenen Gebirgslande unter der ganzen Heiterkeit ihres südlichen Himmels, als Serben, zu freien Bauern geworden sehen, welche einen ganz demokratischen Staat bilden: und, in der ursprünglichen Slavischen Gemeindeverfassung, der ausgeprägten Individualität den weitesten Spielraum lassen.

Die Polen endlich, die Slaven der Mitte, reichen nach der Germanischen Race hinüber, von der sie auch viele Einwanderungen und daher Vermischungen empfangen haben. In ihrer Ebene (*pola*), mit fruchtbarem Korn- und Weizenboden, hat sich die Aristokratie in grossen Gütern ausgebreitet. Und während die Gemeinde bei den Serben ihren alten Charakter beibehalten hat, ist sie in der Russischen Despotie zur Leibeigenschaft, unter der Polnischen Aristokratie zum vollständig abhängigen Tagelöhnerthume herabgesunken, wogegen dieser Adel auch im Staate seine individuelle Freiheit durch das *liberum veto* bis zum Uebermaass wuchern liess. Solche absolute Freiheit des Individuums wirft sich aber in einem unversöhnten Gegensatz

zur Allgemeinheit der Staatsidee herum, der im Worte: „Königliche Republik", zum Ausdruck kam.

βββ. Der Charakter der Romanischen Nationen stellt zweitens die ausgebildete Individualität dar, welche sich immer mehr der Allgemeinheit des Geistes gemäss machen will, und der Versöhnung dieser Gegensätze immer näher rückt.

In den Italienern tritt die schöne Individualität am Naivsten auf. Italiens Geographie zeigt ein zersplittertes Land, *che l' Apennin divide.* Aber nicht nur diese grosse Kette, auch die Zweige derselben theilen Italien in viele Stämme und Staaten. Dazu kommen noch die Inseln, Sicilien, Sardinien und Corsica. So konnte sich die Allgemeinheit des Italienischen Geistes, dieser Besonderung gegenüber, lange nicht realisiren, sondern blieb ein Traum seiner edelsten Geister, wie Dante, Petrarca, Macchiavelli, Gioberti, Manin. Napoleon I. sagt noch geradezu in seinen Memoiren, die Einheit Italiens könnte sich nur dann vollziehen, wenn die drei Inseln und das Königreich Neapel den Busen von Genua und das Tyrrhenische Meer auf der Einen Seite und die nördliche Hälfte des Adriatischen Meeres auf der andern Seite ausfüllten. Nun, durch die Kraft des Volksgeistes, vermittelst des Beistands des kaiserlichen Neffen, und unter Preussens Nachhilfe, ist es den Italienern, auch ohne solche heroische Erdrevolutionen, doch schliesslich gelungen, das Problem ihrer Einheit zu lösen.

Nichts desto weniger ist dem Italienischen Charakter das Allgemeine immer etwas mehr Aeusserliches geblieben, eben selbst in der Religion, wie ohnehin im Staate. „Der Italiener", sagt Hegel, „lässt sich durch religiöse Bedenken nicht sonderlich in seinem heitern Lebensgenuss stören". Da die Schönheit der Individualität das Ueberwiegende bei ihm ist, so hat er auch das Allgemeine in der Kunst noch am Meisten ausgebildet, eben weil dies das individualisirte Allgemeine ist. Die Italiener sind ein Volk der Empfindung, das daher auch im Staate nicht nach allgemeinen Grundsätzen, sondern nach den Interessen der Einzelnen verfährt, wie Macchiavelli in seinem Buche vom Fürsten die politischen Zustände seiner Zeit geschildert hat. Hieraus stammten die steten Parteikämpfe in den Italienischen Republiken des Mittelalters. Selbst das Römische Privatrecht, welches doch zum Wenigsten ein äusserliches Band der Allgemeinheit um die alten Römer-Individuen schlang, gab, nach Wieder-Auffindung

seiuer Rechtsquellen in Bologna, nur dem Feudalrecht den Ursprung, in welchem das subjective Band der Treue zwar die allgemeine Staatsidee gründen sollte, damit aber eben der Willkür erst recht freien Lauf liess. „Jeder", heisst es daher im Italienischen Sprichwort, „ist sich selber der beste Freund". Die schroff hervortretende Individualität ist bei den Italienern Theils eine mehr unbefangen siunliche: Theils tritt sie in gewaltsamer, selbst verbrecherischer Form als Mord aus Rachsucht oder Raublust in Räuberbanden auf; oder endlich äussert sie sich auf harmlosere Weise in der lebhaften Gesticulation und dem starken Mienenspiel.

Spanien hat, ganz im Gegensatz zu Italien, von der Natur diese geographische Lage erhalten, welche Napoleon Italien anwünschte. An die Pyrenäen angehängt, die das Land nicht theilen, wird es überall von Gebirgsketten mit ihren Thälern durchzogen, die den vielen einstmaligen Staaten zwar eine Selbstständigkeit gegeben hatten welche sie auch jetzt noch als Provinzeu zum Theil gerettet haben, nachdem alle diese Königreiche in Einen Staat verschmolzen sind. Aber die Idee der Allgemeinheit, die auch noch durch die Muhammedanische Herrschaft befestigt wurde, ist viel stärker, als in Italien, ausgeprägt. Daher schreibt sich die blinde Anhänglichkeit für die Religion, deren ausschliessliche Berechtigung mit Africanischer Grausamkeit durch die Inquisition und die Auto da Fe's durchgeführt wurde. Dasselbe Wohlgefallen am Grausamen zeigen die Stiergefechte. Die hervortretende Individualität hat aber, nach Hegel, beim Spanier nicht mehr den Charakter der beweglichen Empfindung, sondern der festen Vorstellung, der abstracten Reflexion, eben weil „der individuelle Inhalt hier schon mehr die Form der Allgemeinheit trägt". So tritt zur Leidenschaft der Liebe noch Ehre und Treue hinzu, wo zwar die Beziehung auf den feudalen Staat, dem das individuelle Privatrecht noch zu Grunde liegt, sehr hervortritt: aber doch schon immer ein Allgemeines, sei es in der anerkennenden Vorstellung der Andern, sei es im ritterlichen Lehnsverbaude, dem Geiste gegenwärtig ist. Indem so die Vorstellung des Allgemeiuen, wenn auch nur als eines Aeusserlichen, das individuelle Bewusstseiu durchdringt: so ist, an die Stelle der Italienischeu Unruhe, Lebhaftigkeit und Anmuth, die Spanische Steifheit, Ernsthaftigkeit und Würde getreten.

Die Franzosen sind das Volk der Totalität unter den Romanischen Nationen, indem sie, meint Hegel, die Festigkeit des Spanischen Vorstellens mit der Italienischen Beweglichkeit des Witzes verbinden. Im Verhältniss zu den Germanischen Nationen bilden sie aber das Volk des Gegensatzes, das sich westlich, wie die Polen östlich, auf Deutschland bezieht. Die Franzosen schliessen den Halbkreis Europa's, welchen die Romanische Race bewohnt, indem dieselbe vom Mittelmeer aus über die Alpen und Pyrenäen bis zu den Ardennen und Vogesen sich erstreckt. Als Vormauer der Romanen gegen die Germanen tragen die Franzosen aber auch den Gegensatz in sich selbst. Die Loire theilt das Land in eine mehr nach Germanien reichende und in eine mehr Romanische Hälfte, die auch verschiedene Gesetze und Sprache hatten.

Ungeachtet dieses Gegensatzes verwuchsen aber die Franzosen viel früher, als die Italiener und selbst die Spanier, und auch viel strammer als Beide, zu Einem Staatsganzen: und zwar aus einem doppelten Grunde. Einerseits ist ihr Land in ganz bestimmte Grenzen eingeschlossen, nördlich und südlich vom Meer, östlich und westlich von Gebirgsketten, wenn auch die östliche Grenze erst seit 1871 berichtigt worden ist. Dieses so in sich selbst abgeschlossene Gebiet, das, im Unterschiede von Spanien, den Gegensatz des rauhern Nordens und des heissern Südens, so wie des streng abscheidenden Hochgebirges und des mehr verbindenden Mittelgebirges in sich selber trägt, hat den daraus fliessenden Gegensatz seiner Bewohner auch durch dessen eigne Abreibung im Kampfe schneller zur anthropologischen Einheit verschmolzen. Andererseits ist aus dem Kampfe der schroffer hervortretenden Gegensätze der Individualität und der Allgemeinheit auch die geistige Einheit des Charakters und des Staatsverbandes um so bestimmter hervorgetreten. Diese Einheit des Französischen Geistes stellt sich in der Hauptstadt sinnlich dar; Paris ist Frankreich, und die noch vorhandenen Reste des Unterschieds in der Sprache, den Sitten und der Religion der Provinzen verschwinden dagegen gänzlich.

Hat aber auch die aus der gediegenen Einheit des Landes entsprungene Idee der Allgemeinheit nirgends mehr Wurzel gefasst, als in Frankreich: so ist doch die sehr stark ausgebildete Individualität, welche die Franzosen mit den übrigen Romanen theilen, während sie bei den Slaven gegen die Allgemeinheit

Digitized by Google

mehr in den Hintergrund trat, nicht zur Uebereinstimmung mit der Idee der Allgemeinheit gelangt, eben weil auch diese zu einseitig ausgebildet worden war. Ungeachtet der politischen Einheit, ist daher kein Land mehr in Parteiungen zerrissen, als Frankreich. Weil beide Principien in Zwiespalt mit einander liegen, schwaukt das Land, statt in hundertjähriger Revolution die wahre Freiheit errungen zu haben, zwischen den Extremen des Despotismus und der Anarchie hin und her. So verbleibt der sich zuspitzenden Individualität, statt des sittlichen Inhalts, mehr nur die Ausbildung ihrer besondern Vorzüge, welche sie Theils durch die feinste Geselligkeit und das Streben nach socialer Gleichheit, Theils aber auch durch Gefallsucht, Eitelkeit und Leichtsinn bekundet. Aus dieser Eitelkeit fliesst, dass die Frauzosen sich „die grosse Nation" nennen, an der Spitze der Civilisation zu marschiren wähnen, und gebieterisch von Europa Bewunderung und Folgsamkeit heischen; was Victor Hugo jetzt bis zur Caricatur in seinen jüngsten poetischen Leistungen zur Schau trägt.

Das grosse Uebergewicht der Intelligenz, dessen sich die Franzosen rühmen, liegt besonders in der Ausbildung ihres Verstandes. Die Franzosen sind vorzugsweise das Volk des Verstandes, d. h. des formellen Denkens, in seiner abstracten Allgemeinheit. Diese Schärfe des trennenden Verstandes haben sie sowohl in der Wissenschaft, als im Staate zur Geltung gebracht. „Die Schärfe ihres Verstandes", sagt Hegel, „offenbart sich in der Klarheit und Bestimmtheit ihres mündlichen und schriftlichen Ausdrucks. Ihre den strengsten Regeln unterworfene Sprache entspricht der sichern Ordnung und Bündigkeit ihrer Gedanken." Wenn sie mit der Gabe ihres Verstandes, die sie *esprit* nennen, am Meisten glänzen wollen, als mit dem höchsten Schmuck ihrer Individualität: so ist Das doch nicht blosser Witz, sondern Geistreichigkeit; d. h. noch nicht der Geist selbst, wohl aber, was an ihn heranreicht. Ihre *hommes d'esprit*, „fassen", wie Hegel sich ausdrückt, „das vom Verstande Getrennte zu einer genialen Form des Vernünftigen zusammen: zu geistreichen Gedanken, die aber noch nicht aus dem Begriffe der Sache entwickelt, sondern nur wie Blitze hingeschleudert werden."

γγγ. So nähern wir uns immerhin schon den Germanischen Völkern, in denen eben die Harmonie des Individuellen und des Allge-

meinen als Vernunftprincip zum Durchbruch kommt, und damit die wahre Subjectivität des Geistes die Naturgrundlage des Charakters ausmacht.

Geographisch bilden die Germanischen Völker gegen die Romanischen im Europäischen Continent den anderen Halbkreis, dessen Vorposten England und Deutschland, aber auf eine sehr entgegengesetzte Weise, sind. Denn die Engländer, in deren Gälisches Blut die Germanische und die Romanische Race durch die Eroberungen der Angelsachsen und der Normannen fast zu gleichen Theilen geimpft worden ist, reichen jetzt den Franzosen in freundlicher Beziehung ihre Hand über den Canal, während sie früher allerdings in Jahrhunderte langen Kämpfen mit ihnen lagen. Die Deutschen dagegen, die in steter Feindschaft mit den Franzosen lebten, und lange Zeit dieselben vom Völker-verbindenden Rheinstrom nicht wehren noch hinter ihre Berge zurückwerfen konnten, sondern deren Uebergriffe dulden mussten, haben stets über die Schneeberge der Schweizer Alpen dem andern Romanischen Volke, den Italienern, die Hand gereicht, — früher die Herrschaft über sie anstrebend, jetzt in brüderlicher Genossenschaft mit ihnen verbunden. Wie aber von Romanischer Seite auf der Pyrenäischen Halbinsel die Spanier, und noch mehr die Portugiesen: so sind auch unter den Germanischen Nationen die Völker der Skandinavischen Inseln und Halbinseln, ihrer Lage wegen, an der Verwickelung mit der andern Race weniger betheiligt.

In den Engländern ist die Harmonie des Einzelnen und des Allgemeinen noch in der ersten Unmittelbarkeit vorhanden; weshalb Hegel sie das Volk der intellectuellen Anschauung nennt. Sie können also mit den Italienern parallelisirt werden, sind ihnen aber voraus, indem sie die sinnliche Empfindung zur Intellectualität steigern. Sie sind so geographisch, wie anthropologisch, eine in sich abgeschlossene Totalität: Schottland mit dem Hochlande, und den zerrissenen Küsten; dann das meerumflossene Irland, das zugleich ein in sich abgerundetes, insulares Binnenland ist; und endlich das geographisch mannichfaltigere England. Die Einwohner, ursprünglich Gäleu, die sich an den Extremitäten, in der Grafschaft Wales und im Schottischen Hochgebirge, noch erhalten haben, sind meistentheils durch die Germanen und die Romanen verdrängt und überwuchert worden.

Als Insulaner treiben die Engländer Seehandel im Grossen. Die Ausbildung der Persönlichkeit, die dadurch bedingt ist, gestaltet sich als Originalität und Sonderbarkeit:

Toto divisos orbe Britannos.

Doch da diese „Originalität der Persönlichkeit", wie Hegel sagt, „stark hervortritt", ohne im Gegensatz zur Allgemeinheit zu stehen, so ist sie eine ganz eigenthümliche. Die Originalität der Engländer „ist nicht unbefangen und natürlich, sondern entspringt aus dem Gedanken, aus dem Willen." Und obgleich das charakteristische Merkmal der Englischen Staatsverfassung eben dies ist, dass alle öffentlichen Rechte, wie im Feudalstaate, ihre Wurzel an den Privilegien der Persönlichkeit haben, — oder vielmehr weil dies der Fall ist: so ist die allgemeine Staatsidee ganz und gar in das Fleisch und Blut der Engländer übergegangen, während die Italiener sie ihrer individuellen Freiheit unterwarfen. Hegel sagt daher von den Engländern: „Das Individuum will hier in jeder Beziehung auf sich beruhen, sich nur durch seine Eigenthümlichkeit hindurch auf's Allgemeine beziehen. Sein Nationalstolz hat vornehmlich das Bewusstsein zur Grundlage, dass das Individuum seine Besonderheit festhalten und durchführen kann. Sie erkennen das Vernünftige weniger in der Form der Allgemeinheit, als in der der Einzelnheit. Daher stehen ihre Dichter weit höher, als ihre Philosophen." In ihrer Originalität neigt die starke Persönlichkeit, wegen des trüben Klima's der Insel, auch nicht selten zum *spleen* hin.

Das Unterscheidende des Skandinavischen Charakters ist schwer aus der Configuration des Landes zu erklären. Wenn es unzweifelhaft ist, dass die Skandinavier im Germanischen Stamm den Romanischen Spaniern und Portugiesen entsprechen: so bildet doch die Pyrenäische Halbinsel, obgleich auch an zwei Stämme vertheilt, mehr ein einheitliches Ganze. In Skandinavien herrscht dagegen die grösste Mannichfaltigkeit der Terrainbildung. Das Königreich Dänemark besteht aus Inseln, aus der Jütischen Halbinsel und vor 1864 noch aus den mit Germanien verbundenen drei festländischen Deutschen Herzogthümern Schleswig-Holstein und Lauenburg. Diese Mannichfaltigkeit mag die unumschränkte Monarchie zur Zusammenfassung dieser Nationalitäten nothwendig gemacht haben; und die Dänen haben diese Regierungsform sich durch das Königsgesetz freiwillig gegeben. Norwegen und Schweden trennt eine hohe Gebirgsgräte, welche Norwegen von der übrigen Welt

abschliesst, und nur auf die Nordsee anweist, die vielfach durch felsenumgebene Fiorde in das Land einschneidet. Hieraus fliesst eine einfachere Lebensart, wie in Serbien, mit welchem Lande Norwegen auch darin Aehnlichkeit zeigt, dass hier ein freier Bauernstand, die sogenannten Adelsbauern, zur Demokratie führte. Schweden dagegen mit seinen überall aufgeschlossenen Grenzen und durch die Ostsee mit allen seinen Nachbarn, Russen, Polen und Deutschen, in vielfache Beziehung getreten und in Eroberungen gegen dieselben eine Zeit lang glücklich, hat einen kriegerischen Ritterstand in einer aristokratischen Verfassung ausgebildet. Wenn die Skandinavier im Reiche der Vorstellung, wie die Spanier, der Religion zur Stütze dienten: so sind sie die Ritter des Protestantismus, wie die Spanier die des Katholicismus, namentlich in Dänemark und Schweden, gewesen. Wenn Norwegen und Dänemark das Categatt verbindet und Schweden und Norwegen die Bergkette trennt: so hat doch bald das Eine, bald das andere der Extreme die Mitte an sich gerissen, oder alle drei Staaten wurden entweder getrennt oder verknüpft.

Wenn wir Deutschland zuletzt betrachten, so wollen wir es nicht „aus Bescheidenheit" thun, sondern „weil man", während Hegel dies nur alternativ aufstellt, „das Beste für das Ende aufspart." Deutschland ist die Musterkarte Europa's, die, in das Herz des Welttheils gestellt, wie Frankreich, beide Meere berührt, ohne, wie dieses, dem Gegensatze zu verfallen. Im Nordosten hat es Slavische Stämme, im Südwesten Romanische Elemente amalgamirt: und ist in ein gebirgiges Südland und in eine nördliche Flachebene getheilt, die aber nicht durch den Main, gleichsam als eine Deutsche Loire, getrennt sind; sondern nachdem Deutschland lange Zeit bereits geistig Eins war, ist es dies in unsern Tagen nun auch politisch geworden. Die Deutschen sind das letzte der Europäischen Völker, die sich so politisch geeinigt haben; aber Deutschlands kräftige Individualität hat die Particularität seiner Stämme nicht vernichtet, indem es sie zur freien Reichseinheit zu verknüpfen wusste, während der überwiegende Individualismus Polen nur zerfallen liess, und die einseitige Allgemeinheit der Staatsidee Frankreich der Freiheit beraubte. Die Mannichfaltigkeit und Zersplitterung des Deutschen Gebiets hat es so lange dauern lassen, bevor die Deutschen sich zur Thatkraft des äussern politischen Lebens aufrafften, weil sie hauptsächlich unter allen Kaukasischen Völkern das Volk der

Innerlichkeit, des Gedankens sind, der langsam reift, ehe er zur That schreitet, aber darum auch um so vollendeter die That vollbringt.

Die jetzt hinzugekommene staatliche Freiheit ist das reifste Product der innern Befreiung des Geistes. Lange schon waren wir das Volk der Philosophie, haben ebenso aber auch aus der Innerlichkeit des Gemüths und des Glaubens die Reformation in der Religion, einmal zu Luthers Zeiten und jetzt zum zweiten Mal in der Bewegung des Altkatholicismus, begonnen. Indem sich die Galvanische Kette der Kaukasier, über die Alpengipfel und die Köpfe der dreispaltig redenden, und doch einheitlichen Schweizer, zwischen Deutschland und Italien schliesst, stehen wir sowohl politisch, als geistig mit dem letzten Lande in Wechselwirkung, nachdem endlich der Antagonismus von Papst und Kaiser, wenn auch in unsern Tagen wieder aufgelebt, doch durch das Bündniss der beiden hegemonischen Stämme, Savoyen und Preussen, seine Völker-zersetzende Kraft verloren hat. Auch das Reich der Empfindungen theilen wir in der Musik mit den Italienern, wie sie neuerlichst unsere Philosophie sich am Bestimmtesten angeeignet haben. Von der Mannichfaltigkeit der Bodenbeschaffenheit Deutschlands stammt vielleicht auch die gerühmte Allseitigkeit der Deutschen und ihre von Kant erwähnte Auswanderungssucht (Anthropologie, S. 306).

γγ. Diese Verschmelzung aller Particularitäten der Kaukasischen Race innerhalb ihrer hat sich nun in den Americanischen Nationen bis dahin erweitert, dass, wie ihr Welttheil alle geographischen Momente an sich aufzeigt (§. 287), so hier nun alle Racen mit einander verschmolzen werden sollen, um dann in der nachgeschichtlichen Zeit die wiedererrungene Einheit der Menschheit in Australien, dem geographisch vollendetsten Welttheil, zur vollen Wirklichkeit zu bringen. Die Yankee's im Norden America's stellen den reinsten Charakter der Germanisch-Angelsächsischen Race dar, die jede Vermischung mit den andern Racen scheute, um das reine Urbild für dieselben nicht zu trüben: während die Romanischen Creolen nicht so scrupulös waren, und, obgleich auch Kaukasier, in Südamerica die Mischung nicht im gleichen Grade verabscheuten, daher auch die Sklaverei der Neger früher abschafften, und eine Rothhaut sogar zum Präsidenten von Mexico machten. Südamerica hat geographisch mehr den Asiatisch-Africanischen, Nordamerica

mehr den Europäischen Charakter; und auch darum vollzog sich im Süden die Vermischung der Racen um so leichter. Mulatten, als Mischlinge der Kaukasier und Neger, Mestizen, als Mischlinge der Kaukasier und Rothhäute, stellen die werdende Einheit aller Racen dar, besonders nachdem sich in den Chinesischen Kulis nunmehr auch das Mongolische Element dieser sich vorbereitenden Verbrüderung der Menschheit angeschlossen hat.

Indem wir auf diese Weise schon hier sehen, wie alle Unterschiede des Geistes nicht blos auf das ganze Erdenrund in Welttheile und Länder auseinandergelegt sind, sondern durch die Bewegung der Weltgeschichte an besondern Punkten der Erde zusammentreffen: so haben wir dieses Zusammentreffen nun selbst als ein durchaus allgemeines, als eine ursprüngliche qualitative Naturbestimmtheit des Geistes selbst zu erkennen; und das ist der Geschlechtsunterschied.

c. Das Geschlechtsverhältniss.

§. 356. Im Geschlechtsunterschiede hat sich die Besonderung der natürlichen Qualitäten, von der relativen Allgemeinheit der Racen durch die Besonderheiten der Localgeister hindurch, bis dahin herabgelassen oder verstiegen, eine Qualität des Individuums zu sein, aber nicht des Individuums als solchen, sondern insofern es in natürlicher Verbindung mit einem andern derselben Art die ganze Menschheit, die Gattung in diesem durchaus vereinzelten Verhältnisse darstellt und erzeugt. Zu der allgemeinen und der besondern Besonderung, der Racen und der Volksgeister, kommt also jetzt drittens die einzelne Besonderung hinzu, die, wenn sie auch noch nicht die Naturbestimmtheit des Individuums selber ist, ihr doch schon sehr nahe steht, und derselben entgegengeht. Das Geschlechtsverhältniss ist also wieder eine Naturgestalt des ganzen Geistes in seinen unterschiedenen Momenten, die aber hier weder als Fünfheit der Racen, noch in die unbestimmte Vielheit der Nationen auseinander fallen, sondern auf eine Zweiheit concentrirt und zurückgeführt werden, welche aber doch die drei Stufen des Geistes in sich schliesst: die an sich seiende Einheit des Geistes mit der Natur, den Gegensatz zu derselben, und die Rückkehr zur freien, bewussten Versöhnung.

Wir müssen auch hier wieder den physiologischen Unterschied, den wir aber bereits in der Naturphilosophie (§. 319)

angegeben haben, zu Grunde legen. Leiteten wir ihn damals aus der Bestimmung und dem Antheil jedes Geschlechts bei der Ausführung des Naturzwecks ab, so war danach der Mann das Zeugende, Thätige, das Weib das Empfangende, Leidende. Damit stimmt dann auch sogleich der anthropologisch-psychische Unterschied, den ich nach Müller (Bd. II, S. 623) also charakterisiren möchte, überein: „Der Mann von grössern Verhältnissen und festerem Bau, schärfern Umrissen, umfangreicherem Athem- und Stimmwerkzeugen, ist weniger empfindlich gegen äussere Eindrücke, und in jeder Hinsicht körperlich wie moralisch kräftiger, weniger der Lust und Unlust nachgiebig, in thätigen Strebungen und Begierden heftiger und ausdauernder, muthiger, auch eigensüchtiger, ehr- und ruhmsüchtiger, zu allen geistigen Thätigkeiten fähiger, und geistig productiver, als das Weib; im Handeln überlegter, planmässiger, verschwiegener, widerstrebender, trotziger, gerader, grossmüthiger."

„Das zarter gebaute Weib ist körperlich und geistig schwächer, reizbarer und empfindlicher, furchtsamer, nachgiebiger, abergläubischer, gefallsüchtiger, von Gefühlen der Lust und Unlust mehr, und weniger von Strebungen bewegt: von feinerem Gefühl für das Schickliche, phantasiereich, aber ohne die schöpferische Kraft und die Verstandesschärfe des Mannes, hingegen körperlich reproductiver; die Freundschaft gegen das eigene Geschlecht ist selten, desto inniger die Liebe zu dem Manne und den Kindern, in welche alles geistige Leben aufgehen kann. Es ist reicher an Sittsamkeit, Demuth, Geduld, Gutmüthigkeit, Fähigkeit zur Aufopferung für Andere, milder, theilnehmender Lebensstimmung und Frömmigkeit."

Aus dieser mehr die Sittlichkeit in's Auge fassenden Darstellung ergiebt sich schliesslich, was ich die dialektische Stellung der Geschlechter, mit der eben die sittliche zusammenhängt, nennen möchte: und die Schiller beide so schön verbunden in dem „Liede von der Glocke" und in der „Ehre der Frauen" schildert; was ich in meiner Anthropologie und Psychologie (S. 126—131), und in meinem Naturrechte (Bd. I, S. 309—316) weiter ausgeführt habe. Das Weib ist hiernach auf die erste Stufe des Geistes, auf die unaufgeschlossene Einheit desselben, auf seine Natürlichkeit beschränkt; was unter den Racen der Neger war. Die Frauen bleiben die einfachen „Töchter der Natur," — wenn sie nicht, nach Shakespeare, durch Ueberbildung

sich ein anderes Gesicht gemacht haben, als die Natur ihnen gab. In der Sphäre der Empfindung lebend, haben sie damit die Totalität des Geistes nur in Form der Unmittelbarkeit, also die geistige Substanz mehr auf bewusstlose Weise bewahrt. So urtheilen sie zwar richtig, jedoch ohne viel Reflexion, und lernen ohne allzu strenges discursives Denken. Das Allgemeine, das Gesetz ist ihr Feind, weil es nicht den einzelnen Fall berücksichtigt. Ihr Gebiet ist daher vornehmlich auch die natürliche Sittlichkeit, das Familienleben, wo die geistige Einheit und Allgemeinheit der Persönlichkeit selbst noch in Form der Liebe auftritt. „Drinnen waltet" also „die züchtige Hausfrau," und erhält, was der Mann erwirbt; sie hat es mehr mit der natürlichen Seite der Kindererziehung, als mit deren geistiger zu thun. Sie geht in dieses Familienleben auf, und hat ohne dasselbe den Zweck ihres Daseins verfehlt. Wenn sie ihn aber nicht finden kann, so hat sie ein Recht auf Das, was man jetzt die Emancipation des Weibes nennt, auf den Zugang auch zu männlichen Beschäftigungen, da sie eben als vernünftiges Wesen, so wenig als eine Race, auf ihre Natürlichkeit beschränkt ist, sondern sich auch zu den Sphären des Mannes erheben kann. Denn dass eine alte Jungfer, in Ermangelung der Ehe, sich eine künstliche Familie in Wohlthätigkeiten, Krankenhäusern, — oder Katzen suche, ist zwar ein Auskunftsmittel, aber kein genügendes.

Der Mann muss dagegen „hinaus in's Leben, erjagen, erraffen," was das Glück ihm bietet, um seine Familie unterhalten zu können: eine achtungswerthe Stelle im Staate, der sein Gebiet ist, einzunehmen. Da geräth er durch Reflexion und Denken, durch den Widerstreit der gesellschaftlichen Interessen theoretisch und praktisch, innerlich und äusserlich in den Zwiespalt des Lebens. Er betritt dialektisch die zweite Stufe des Geistes, die des Gegensatzes und des Kampfes, wie die Malayen und die Mongolen.

Doch auf den Kampf folgt der Sieg. Dem Manne gelingt es auch, die dritte Stufe des Geistes zu ersteigen: also die Gegensätze in der Wissenschaft und im Staate zu überwinden; sei es blos negativ, indem er sich, wie die Americanische Race, dagegen abstumpft, oder mag es ihm gewährt worden sein, sie zur positiven Harmonie zurückzuführen, gleich dem Kaukasier. Der Mann lebt so im erreichten allgemeinen Zwecke, wie er auch täglich des Abends zum häuslichen Heerde zurückkehrt, dort

wenigstens die Einheit und Harmonie des Familien-Lebens zu geniessen, wenn die des öffentlichen ihm draussen noch versagt sein sollte. Umgekehrt nimmt das Weib an den Kämpfen des Lebens, wenigstens theoretisch im Mitempfinden Theil, und bleibt damit ebenfalls dieser dritten Stufe des Geistes nicht fremd.

Auf diese Weise hat sich der Gegensatz der Geschlechter geistig ausgeglichen. Die Ehe macht den Menschen erst zum ganzen, vollständigen Menschen; so dass beide Individuen zusammen die Gattung, den ganzen Geist darstellen, der nun nicht mehr blos in locale und geschlechtliche Unterschiede auseinanderfällt. Das führt uns auf die natürliche Qualität des Individuums, in welchem die Totalität des Geistes in Form der Einzelnheit, nicht mehr blos der Allgemeinheit und der Besonderheit, erscheint.

3. Die natürlichen Qualitäten des Individuums.

§. 357. Das Individuum hat hier wieder zunächst Qualitäten, welche ihm mit allen andern Individuen gemein sind; — die Anlagen, gewissermaassen die allgemeine theoretische Grundlage des einzelnen Geistes. Kommt es dagegen darauf an, sich praktisch zu den Gegenständen der Aussenwelt zu verhalten, so ergeben sich besondere Handlungsweisen des Individuums, jenachdem es seiner Subjectivität oder dem Objecte das Uebergewicht lässt; — die Temperamente, welche die Individuen in verschiedene Klassen theilen, in denen die Eine oder die andere Verfahrungsart überwiegt. Die einzelne Naturqualität endlich, die jedes Individuum von jedem andern unterscheidet, ist der Charakter, in welchem Anlagen und Temperamente zur Spitze der ganz bestimmten Bestimmtheit zusammengefasst werden.

a. Die Anlagen.

§. 358. Die Anlage ist wieder der ganze Geist, aber in der Form der blossen Möglichkeit, die dessen Inhalt als eine Naturbestimmtheit in sich schliesst. Die Anlagen sind etwas Angeborenes, *indoles*, *ingenium*, die auch vererbt werden können. Was aber die blosse Fähigkeit, diese abstracte Innerlichkeit des Geistes, in die Wirklichkeit überführt, das ist der dem Geiste durch Andere, durch die Erziehung gegebene Anstoss. Die Anlagen sind nun der mannichfaltigsten Art; und weil jedes Individuum der ganze Geist ist, hat es, so zu sagen, auch alle

Anlagen zu dem mannichfaltigsten Inhalt des Geistes, also zu Kunst, Religion, Philosophie, zu allen Beschäftigungen der bürgerlichen Gesellschaft. Wer macht nicht Verse in seiner Jugend? Jeder kann Jurist, Arzt oder Tischler werden. Dass er nur Eine Anlage ausbilde, hängt vom Zufall der Eindrücke, vom Willen der Eltern und andern Umständen ab. Doch neben diesem objectiven Momente entscheidet auch das subjective; und dieses liegt in der grössern Neigung, die Einer zu dieser oder jener Beschäftigung hat; — welche Neigung wieder dadurch bestimmt wird, dass die Anlage in stärkerem Grade vorhanden ist. Hier ist also die Qualität quantitativ geworden; und wenn diese Quantität sich bis zu einem gewissen Grade erhebt, so wird sie entscheidend für die Qualität des Geistes.

Die Anlage gewinnt nämlich durch diese Steigerung etwas Specifisches, das wir Talent nennen; die ganz allgemeine Anlage hat sich besondert. Man kann, ungeachtet der allgemeinen Befähigung zu Allem, ein ganz besonderes Talent nach einer bestimmten Richtung hin haben. Das Talent kann sich aber auch auf mehrere Besonderheiten erstrecken. Wenn bei den gewöhnlichen Fähigkeiten die Erziehung den überwiegenden Antheil an der Ausbildung der Anlagen hat, so hilft das Talent durch seine stärkere Intensität schon selber mit. Doch darf dieser subjectiven Seite die objective nicht fehlen; und im Talent, können wir sagen, halten Beide sich das Gleichgewicht. Das Talent ist ferner secundär, nicht bahnbrechend, sondern fortführend, weiter ausbildend, was ein Anderer entdeckt, zuerst aufgestellt hat.

Die Originalität der Production kommt erst, wie Kant sagt, dem Genie zu, indem er es ein Talent der Erfindung nennt, und das Genie eines Menschen als „die musterhafte Originalität seines Talents“ definirt (Anthropologie, §. 54, S. 160). Das Genie ist die Anlage in der höchsten Potenz, nicht ihr Comparativ, wie das Talent, sondern der Superlativ, wo das Quantitative erst recht qualitativ wird. Das Genie ist eine solche Entschiedenheit der Befähigung, dass sie des Anstosses der Erziehung gar nicht bedarf, ja ihn zu beseitigen im Stande ist: durch selbsteigene Kraft sich den Weg ebnet, und trotz aller Hindernisse siegt. Aus den niedrigsten Sphären der Gesellschaft sehen wir daher oft grosse Genie's hervorgehen. Freilich wird auch hier die Erziehung Gutes bewirken, ohne die Hauptsache oder auch nur

die Hälfte zu thun; und dies Gute wird sie immerhin dadurch bewirken, dass sie richtet und leitet, weil die Gefahr vorhanden ist, dass eiu natürliches Genie, wie Hegel (a. a. O., §. 395) sagt, verlüderliche, und in schlechte Originalität ausarte, wenn es nicht nach allgemeiu gültigen Weisen ausgebildet worden. Das Genie ist etwas so Specifisches, dass es bis zur Vereinzelung, bis zur Naturbestimmtheit gerade dieses Individuums, und keines andern, heruntersteigt. Die Genialität ergreift dergestalt ein Individuum durch und durch, dass es nur für diese Eine Seite Sinn und Verstaud hat, wie Mozart für die Musik: für andere Dinge aber verschlossen, ja kindlich ungeschickt ist. Freilich giebt es auch Universal-Genie's, wie Michelangelo, die Alles, was sie ergreifen, mit der grössten Genialität durchführen: Architektur, Sculptur, Malerei, Dichtkunst. Aber das ist erst recht etwas Specifisches, durchaus Individuelles, das nur äusserst wenigen Sterblichen verliehen ist. „In vielen Fächern Genie zu sein", nennt Kant dann „ein grosses Geuie, wie Leonardo da Vinci." Wenn Talente sowohl auf niedere, wie auf höhere, Thätigkeiten des Geistes sich wenden können: so bleibt das Genie den höhern aufbewahrt, zeigt sich aber doch darin als echte Totalität des Geistes, als der wahre Geist, im Individuum, dass dieses in seiuer specifischen Einzelnheit eben das Allgemeinste umfasst, und auf eine bisher noch nicht dagewesene Weise weiter führt.

b. Die Temperamente.

§. 359. Im Genie wird die Thätigkeit, die Einwirkung, überhaupt das Verhältniss des Geistes zur Aussenwelt ein spontanes, aus der Naturanlage selbst fliessendes. Und Das ist es eben, was sich in den Temperamenten darstellt. Das Genie bleibt nicht bei den theoretischen „Angelegtheiten," wie der empirische Psychologe Beneke (Lehrbuch der Psychologie, §. 254, S. 189) sprechen würde, sondern geht aus sich selbst, auch ohne Hülfe der Erziehung zu „Strebungen" (ebendaselbst, §. 164, S. 127), zum praktischen Eingreifen über. Die Handlungsweise des Temperaments drückt hiernach eine gewisse Art und Weise der Wechselwirkung zwischen Subject und Object aus, wie sie aus der Naturbestimmtheit des Individuums fliesst. Da nun diese eine sich besondernde, mannichfaltige ist, so auch das Temperament: und zwar ist entweder das Object Herr über die Subjectivität, oder

Digitized by Google

diese über's Object. So haben wir sogleich zwei Temperamente: das der Passivität und das der Spontaneität, wie sie Schleiermacher in seinen Vorlesungen über Psychologie nannte; Kant aber als „Obereintheilung" die „Temperamente des Gefühls und der Thätigkeit" aufstellt (Anthropologie, §. 86, S. 256—257). Die Temperamente des Leidens und der Thätigkeit, wie wir sie bezeichnen können, entsprechen Dem, was wir als das Weibliche und das Männliche im Geiste sahen: doch ohne dass darum diese Gegensätze nothwendig zusammenfallen müssten. Ein Untereintheilungsgrund liegt dann im Wechsel oder Beharren der Eindrücke oder Reactionen, indem jener schnelle und leichte Erregbarkeit, dieses schwere und tiefeindringende voraussetzt. Hiernach werden nur die vier Temperamente angenommen: Wechsel im Leiden, Beharren im Leiden; Wechsel im Reagiren, Beharren im Reagiren.

Das sind nun die alten schon von Hippokrates, Aristoteles und Galen aufgestellten: das sanguinische, das melancholische, das cholerische und das phlegmatische; eine Eintheilung, von der Müller im Kapitel: Von den Temperamenten (Bd. II, S. 575—579) sagt, sie sei „uralt, vortrefflich und vielleicht unverbesserlich" (S. 575). In der That, was soll es noch für weitere formelle Modificationen des Verhaltens des Subjectes zur Aussenwelt geben, als diese vier? Dabei scheinen sich immer nur je zwei Temperamente mit einander verbinden zu können: das sanguinische und das melancholische, als Leiden; das cholerische und das phlegmatische als Thätigkeit. Sehen wir aber auf die verschiedene Erregbarkeit, so stehen Sanguiniker und Choleriker durch Wechsel einander näher: während Melancholiker und Phlegmatiker durch Beharren sich paaren. Hegel verbindet die Paare aber noch unter einem dritten Gesichtspunkte, indem er sagt, dass es dem Sanguiniker und dem Phlegmatiker um die Sache, in die sie sich hineinbegeben: dem Choleriker und dem Melancholiker mehr um ihre Einzelnheit zu thun sei. Hegel setzt also Subjectivität und Objectivität des Temperaments einander noch auf eine andere Weise gegenüber, als wir es vorhin im Gegensatze des Leidens und der Thätigkeit angaben.

Stimmen aber alle Anthropologen in dieser Zahl der Temperamente mit einander überein, so gehen sie doch sehr weit auseinander, wenn es darauf ankommt, dieselben auf physiologische Unterschiede zurückzuführen, und die Naturqualitäten anzugeben,

aus denen sie entspringen. Zunächst scheint es am Natürlichsten, die drei physiologischen Functionen (S. 309) zu Grunde zu legen; in welchem Falle wir dann nach Müller (S. 576) drei Temperamente hätten: das vegetabilische (Reproduction), das irascible (motorische), und das sensible, welche dem phlegmatischen, dem cholerischen und dem sanguinischen Temperamente entsprechen würden. Doch „sind nicht alle Wohlgenährte und Dickleibige phlegmatisch," meint Müller, noch seien die Musculösen darum schon cholerisch u. s. w. Es scheint also fast, wir müssen bei den von den Alten aufgestellten Naturbestimmtheiten stehen bleiben, welche die vier Temperamente auf vier Säfte des menschlichen Organismus zurückführten, deren Ueberwiegen das Eine oder das andere Temperament begründen sollte: nämlich das Ueberwiegen des Bluts das sanguinische, der Galle das cholerische, des Schleims das phlegmatische, der schwarzen, der verdorbenen Galle das melancholische. In der That bestätigte mir ein medicinischer Freund, dass er ein Phlegmatiker sei, weil er viel Schleim habe. Die Säfte werden dann wieder auf die vier Empedokleïschen Elemente: Feuer, Wasser, Luft und Erde (§. 239); wie diese von Aristoteles (*De Gener. et Corrupt.* II, 3) auf die sich in ihnen paarenden Urqualitäten: Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit, zurückgeführt. Danach würden der Erde, als dem Trocknen-Kalten, das Phlegma: das cholerische Temperament dem Feuer, als dem Trocken-Warmen, angehören; wobei weiter das sanguinische und das melancholische Temperament leicht unter sich abzumachen hätten, welches von beiden der Luft, als dem Feuchten-Warmen, oder dem Wasser, als dem Feuchten-Kalten, entsprechen mag.

Wie abstruse dieser Schematismus nun auch auf den ersten Anblick scheint, so ist er doch nicht ganz zu verwerfen. Nur müsste man, an die Stelle der Gegensätze des Feuchten und des Trockenen, die des Schweren und des Leichten setzen, die Aristoteles ja auch auf die vier alten Elemente anwendete. Man hätte dann nämlich die Kantische, meiner Ansicht nach beste Begründung der Temperamente, welche deren Naturbestimmtheit in einer Qualität des Bluts findet, und dabei — wie Karl der Grosse für die Monate — Deutsche Namen statt der Griechischen gebraucht. Nach Kant (a. a. O., S. 257—260) ist also der Sanguiniker der Leichtblütige, der Melancholiker der Schwerblütige, der Choleriker der Heissblütige, der Phlegmatiker

der Kaltblütige. Wozu Müller (Bd. I, S. 110) noch hinzufügt, dass der Sanguiniker weniger Wasser im Blute habe, als der Phlegmatiker. Es wäre nun einer physiologischen Untersuchung wohl werth, zu entscheiden, ob die antike Ansicht von den vier Säften und die Kantische von den vier Qualitäten des Bluts sich nicht auf einander zurückführen liessen. Sollte nicht der Sanguiniker mit dem Ueberwiegen des arteriellen Bluts ein leichteres, das eigentliche Blut, haben: der Melancholiker ein schwereres, weil die *atra bilis* das venöse Blut bei ihm vorwalten lässt? Als leidend, gehören aber Beide dem sensiblen System an. Der Choleriker hat dann bei seinem schneller wallenden Blute offenbar hitzigeres, mehr durch die Galle angefeuertes, als der Phlegmatiker bei langsamerem Pulsschlag. In jenem ist gewiss das irritable, mit erhöhter Muskelthätigkeit: in diesem das reproductive System vorherrschend, welches lympathisch, schleimig macht.

Wichtiger sind aber die psychischen Unterschiede der Temperamente, weil sich in ihnen auch dialektisch die Totalität des Geistes, wie wir sie in den Racen und dem Geschlechtsunterschiede aufzeigten, wiederfindet: jedoch nicht als eine Fünfheit, noch als eine Zweiheit, wie dort, sondern in der Form der Quadruplicität, indem der Sanguiniker die natürliche Einheit des Geistes mit dem Objecte; der Melancholiker und der Choleriker den entwickelten Gegensatz, also selbst auf entgegengesetzte Weise; das Phlegma die Rückkehr zur Einheit, als gewordene Totalität, vertritt. Das würde dann auch mit dem dritten, von Hegel herangezogenen Gesichtspunkte stimmen, indem es sowohl dem leidenden, wechselnden Sanguiniker, als dem thätigen, beharrlichen Phlegmatiker um die Sache zu thun ist: jenem nämlich in unmittelbarer, natürlicher Gefühlseinheit mit ihr, diesem in kräftig-geistiger Rückkehr zu ihr; die Temperamente des Kampfes gegen das Object kehren ihm aber nur ihre Subjectivität heraus, sei es als beharrliches Leiden durch dasselbe, sei es als rastlose Thätigkeit, es umzugestalten.

α. Der Leichtblütige.

§. 360. Der Leichtblütige vergisst sich, nach Hegel (§. 395), über der Sache: und zwar so, dass er, vermöge seiner oberflächlichen Beweglichkeit, sich in einer Mannichfaltigkeit von Sachen herumwälzt. Müller, der ihn (Bd. II, S. 578) zu den

ungemässigten Temperamenten rechnet, sagt, dass die Gemüthsbewegung der Lust und Unlust in ihm stark sei bei einer gewissen Heftigkeit des Empfindens und einer relativen Schwäche der Reaction. Der Eine dieser Männer, der Philosoph, sieht also mehr auf die Objectivität des Eindrucks, der andere, der Physiolog, mehr auf die Subjectivität des Aufnehmenden. In Wahrheit aber ist das Sich-Hingeben an die Sachen, die sich in bunter Mannichfaltigkeit aufdrängen, eben diese Heftigkeit des Empfindens in stetem Wechsel selber. Oder auch Subjectivität und Objectivität sind hier in dieser unaufgeschlossenen Einheit geblieben, die des Gegensatzes sich noch gar nicht bewusst ist, sondern das Ich zum willenlosen Spiegel der Sachen macht, ohne in diese Phantasmagorie der Gestalten strebend und reagirend eingreifen zu wollen.

Der Sanguiniker neigt daher stark zur Epikureischen Weltanschauung hin, indem er sich das Princip des Aristipp aneignet, welches Horaz also ausdrückt:

Non mihi res, sed me rebus subjicere conor.

Und wenn Aristoteles (*Eth. Nicom.* X, *c.* 5) die Lust als die die Harmonie des Subjects und des Objects vollendende Thätigkeit fasst, so erklärt sich ebenso, dass der Leichtblütige mehr für die Lust, als für die Unlust, welche den Zwiespalt empfindet, empfänglich ist. Oder vielmehr, er geniesst die Lust in vollen Zügen, lässt aber auch die Unlust sich nichts anfechten, und vergisst Beide so schnell, als sie ihn ergriffen. Ethisch betrachtet, streift der Leichtblütige an den Leichtsinn hinan: „nimmt bald Antheil," nach Müller (ebendaselbst), „schliesst bald Freundschaftsbündnisse und giebt sie leicht auf, wechselt seine Neigungen und ist wenig verlässlich; er wallt leicht auf und bereut bald," — was Horaz von sich aussagt:

irasci celerem, tamen ut placabilis essem,

— „verspricht leicht und viel, und hält es auch jetzt, aber nicht später. Er hofft leicht und vertraut leicht, macht viel Lieblingspläne und lässt sie liegen: ist nachsichtig gegen fremde Fehler, und nimmt dieselbe Nachsicht für seine Fehler in Anspruch."

Hanc veniam dabimus petimusque vicissim.

„Er versöhnt sich leicht, ist offen, liebenswürdig, gutmüthig, gesellig und ohne Berechnung." Kurz, er lebt in der unaufgeschlossenen Einheit mit der Natur; was der Neger und das Weib auf ihrer Stufe waren. Doch schreibt Budge (Specielle

Physiologie des Menschen, 6. Aufl. 1856, S. 136) dem Blute des Weibes mehr Wasser zu, als dem des Mannes; was sich in einer Art von Gegensatz zu Müllers Behauptung befindet, dass der Sanguiniker weniger Wasser im Blute habe, als der Phlegmatiker (§. 359). Uebereinstimmend ist es aber, wenn Budge (S. 154) dem phlegmatischen Temperamente gewöhnlich seltenere Pulsschläge, als dem Sanguiniker, den Frauen meistens häufigere, als den Männern, zuschreibt.

β. Der Schwerblütige.

§. 361. Den ersten Riss in diese Harmonie des Geistes mit der Natur bringt der Melancholiker herein, — das erste Temperament des Gegensatzes, der nothwendig ist, damit die Versöhnung gelinge. Wenn Hegel die Melancholie und das Cholerische als die Temperamente der überwiegenden Subjectivität bezeichnet, so hat dies den richtigen Sinn, dass sie sich aus dem Objecte, in das der Sanguiniker noch versenkt war, zurückziehen, und nun, aus ihrer Subjectivität heraus, sich in Verhältniss zu ihm setzen. Der Schwerblütige übt den Kampf mit dem Objecte aber noch nicht als Sieger, sondern vielmehr als der Besiegte; sein Temperament ist noch ein leidendes. Er theilt mit dem Sanguiniker die Heftigkeit des Empfindens und die Schwäche der Reaction; weshalb Müller ihn (a. a. O.) ebenfalls zu den ungemässigten Temperamenten rechnet, und ihm die grösste Verwandtschaft mit dem Sanguiniker zuschreibt: aber bei ihm sei die Unlust die Grundbestimmung, nämlich weil er schon im Zwiespalt mit dem Objecte liegt. Ist seine Erregbarkeit auch eine tiefe, so doch keineswegs eine so leichte, wie die des Leichtblütigen; sondern er zeigt seinen Gegensatz gegen die objective Welt dadurch, dass sie ihn nur schwer und selten erfasst.

Besonders aber lässt den Schwerblütigen die Lust, dies heitere Spiel der Einheit des Geistes mit der Natur, welches das Pathos des Sanguinikers ist, gleichgültig. Für die Unlust empfänglicher, hält der Melancholiker, hat sie einmal einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht, denselben um desto beharrlicher fest und kann ihn nicht wieder verwinden. Er entspricht der ersten Race des Gegensatzes, der Mongolischen; seine gewöhnliche Seelendisposition ist die Schwermuth. „Er fürchtet, misstraut, ahnet bei jeder Gelegenheit", sagt Müller; „er fühlt sich leicht beleidigt und gekränkt, zurückgesetzt. Die Hindernisse auf seiner Bahn

machen ihn muthlos, zaghaft, verzweifelnd; er verliert die Fähigkeit zu handeln, sich zu rathen. Sein Begehren ist voll Wehmuth, und voll der Vorstellung des Verlustes. Sein Leid ist ungemessen und ohne Trost“ (S. 578—579).

γ. Der Heissblütige.

§. 362. Während der Melancholiker das leidende, beharrende Temperament im Gegensatze der Subjectivität zur Objectivität ist: so ist das cholerische Temperament das wechselnde, thätige in diesem Conflicte, — von Müller (S. 578) als das dritte der ungemässigten Temperamente bezeichnet, natürlich weil sie noch nicht zur vollen, in sich befriedigten Totalität des Geistes gekommen sind. Müller nennt das cholerische Temperament ein „starkes Streben bis zur Ueberwältigung der Hindernisse.“ Es ist das Temperament der Energie, des Handelns, welches schon den Gegensatz der Natur und des Geistes dadurch aufzuheben beginnt, dass es seine Bestimmungen, seine Zwecke mit unermüdlichem Eifer in die Aussenwelt überzuführen sucht.

Der Choleriker thut also das Umgekehrte von dem, was der Horazische Aristipp von sich rühmt: ***Non se rebus, sed sibi res subjicere conatur.*** Er „ist ausserordentlicher, heftiger Kraftentwickelungen für leidenschaftlich aufgefasste und begehrte Zustände seiner selbst und Anderer fähig. Seine Gemüthsbewegungen entflammen sich, wo sein Streben fortzuschreiten eine Hemmung erfährt. Sein Ehrgeiz, seine Eifersucht, seine Rachsucht, seine Herrschsucht kennen keine Grenzen. Er überlegt wenig, er handelt sogleich, ohne Zweifel, weil er allein Recht hat, und vorzüglich, weil er es will. Er verharrt unversöhnlich in seinen leidenschaftlichen Strebungen bis zum eigenen Ruin und zum Ruin Anderer.“ Müller beschreibt hier mehr das Extrem des Heissblütigen, wie wir es im Zornmuth finden würden, wo eben die Galle leicht erregt wird; und die Schilderung erinnert an die Handlungsweise der Malayischen Race.

δ. Der Kaltblütige.

§. 363. Das Phlegma ist endlich das Temperament der Totalität, aber selbst noch in Form einer einseitigen Naturbestimmtheit. Es ist die Rückkehr zur Sache, also insofern dem sanguinischen Temperamente ähnlich, jedoch zugleich das entgegengesetzte desselben, indem es in der Sache sein Selbst

Digitized by Google

nicht aufgiebt, sondern, wenn es der Sache gemäss handelt, auch seine innere geistige Bestimmtheit darin zum Ausdruck bringt. Es verbindet also die einseitige Subjectivität der Temperamente des Gegensatzes mit der einseitigen Objectivität des sanguinischen; Receptivität und Spontaneität, sagt Rosenkranz (a. a. O., §. 587), haben sich ausgeglichen. Im Gegensatze zum Epikureischen Sanguiniker ist der Kaltblütige ein Stoischer Philosoph:

Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae.

Doch steht der Stoiker schon auf dem Sprunge, dies Temperament auf die Spitze zu treiben, wo es, wie Müller (S. 577) sich ausdrückt, „eine pathologische Erscheinung" wird, indem es sich, als Schwäche, zur Trägheit, Apathie, Theilnahmlosigkeit ausbildet. Das wäre das Temperament der Passivität, welches wir den Rothhäuten der Americanischen Race zuschreiben würden. Das eigentliche, active, dem Kaukasier sich annäherende Phlegma, als Stärke, zeichnet Müller aber vortheilhaft gegen die drei anderen Temperamente aus, indem er es allein das gemässigte nennt; und auch Kant (a. a. O., S. 260—262) giebt ihm den Vorzug vor den übrigen, indem in ihm die Herrschaft des Geistes über die Natur am Meisten hervortritt. Dieser Kaltblütige lässt sich nicht durch Lust oder Unlust bestimmen, folgt nicht dem wechselnden Strome der Dinge, ebenso wenig aber den Begierden und Trieben, den Launen seiner natürlichen Individualität. Er verfolgt mit eiserner Energie und Ausdauer den geistigen Zweck, den er nach reiflicher Ueberlegung für den der Sache angemessensten erkannt hat. Er ist ein Fabius *cunctator*, aber zuverlässig in allen Lebensverhältnissen, und hewahrt seine Ruhe und innere Zufriedenheit auch mitten in den Widerwärtigkeiten des Lebens: *mea virtute me involvo.* Schlägt das active Phlegma zum Extreme um, so kann es leicht Eigensinn werden.

c. Der Charakter.

§. 364. Das Individuum ist aber nicht blos so einer Art zugetheilt, ohne weitere Eigenthümlichkeit zu besitzen. Dann wäre es eben kein Individuum, sondern nur ein Exemplar seiner Gattung oder Art, wie die Thiere immer mehr, je niedriger die Stufe ihrer Organisation ist, zu solchen herabsinken. Der Mensch macht aber Ernst mit der Einzelnheit; er hat eine ganz

besondere Mischung (κρᾶσις) der natürlichen Bestimmtheiten, eben eine Idiosynkrasie, die seinen eigenthümlichen Charakter, das unterscheidende Merkmal der Individuen ausmacht, — den Kerb gewissermaassen, der seiner Natürlichkeit vom Geiste eingeschnitten ist (χαράσσειν). Dahin neigt schon das Phlegma von selber hin; und insofern schreiben wir ihm, als solchem, eben Charakter zu. Der Charakter hat aber selbst wieder verschiedene Stufen, indem er sich immer mehr der Natürlichkeit enthebt, um geistiger Charakter zu werden.

α. Der natürliche Charakter in seiner krassesten Nacktheit wäre nämlich der, dass der Mensch rein und ausschliesslich einem einzigen der vorhin aufgestellten Temperamente angehört, wie er in der That nur Einer Race zugetheilt ist. Die natürliche Qualität der Race bleibt mithin auch ein dem Einzelnen unvertilgbar eingeprägter Kerb. Aber selbst innerhalb seiner Race schon kann der Einzelne sich zu einer höhere Race geistig heranbilden, und dadurch einen über die blosse Natürlichkeit erhobenen Charakter gewinnen. In Bezug auf die Temperamente ist er vollends schon von Natur nicht an Eines derselben gebunden. Denn während sie, im Gegensatze zu den allgemeinen Qualitäten der Seele, als die wir eben die Racen bezeichnet haben, vielmehr die Besonderungen der Naturqualität darstellen: so kann das Individuum, als Totalität, mehrere Besonderheiten, d. h. mehrere Temperamente, in sich vereinigen, da es eben der ganze Geist ist.

Es ist daher nur der niedrigste Standpunkt selbst innerhalb des blos natürlichen Charakters, wenn ein Individuum ausschliesslich dem Einen oder dem andern Temperamente zugetheilt ist. In ungebildeten Zeiten, in der Kindheit eines Volkes kommen solche Einseitigkeiten noch am Ehesten vor. Und es ist eine Caricatur, wenn Kotzebue diese vier Temperamente in ihrer ganzen Schroffheit als vier Personen auf die moderne Bühne brachte. Solche Leute sind Originale, aber der schlechtesten Art, und werden von der Bildung allmälig abgeschliffen. Weshalb die Erziehung auch nicht die Individualität und deren Eigenthümlichkeit in ihrem reinen Natursein zu conserviren hat, sondern eben diese natürlichen Besonderheiten in die geistige Allgemeinheit überführen soll, ohne freilich die Individuen damit zur nivellirenden Gleichheit zu erheben, — oder herabzudrücken. Ausgehend vielmehr vom Boden des natürlichen Charakters, und

an ihn anknüpfend, muss die Erziehung die höhere Blume des geistigen Charakters daran hervorkeimen lassen.

Der erste Schritt von dem blos natürlichen Charakter zum geistigen besteht darin, dass das Individuum nicht Einem Temperamente als solchem ausschliesslich angehört, sondern eben in seiner Individualität eine eigenthümliche Mischung derselben vornimmt. Jeder Mensch hat Blut, Galle, Schwarzgalle, Schleim: jeder Sensibilität, Irritabilität und Reproduction; in jedem wird das Blut bald kälter, bald wärmer, bald schwerer, bald leichter durch die Adern rinnen; jeder bald leiden und fühlen, bald streben und thätig sein. Jeder Mensch hat also Anlagen zu allen Temperamenten, wie er allseitige Fähigkeiten in höherem oder niederem Grade besitzt. Doch wird seine Natur sich mehr nach der Einen oder der andern Seite seiner so mannichfaltigen sowohl praktischen als theoretischen Strebungen richten, wenn auch keine ganz ausgeschlossen bleibt. Dieses Ueberwiegen der Einen oder der andern Richtung im Individuum ist eben Das, was seinen natürlichen Charakter ausmacht (*indoles, ingenium*).

Hiernach wird jeder Mensch nach der natürlichen Beschaffenheit seiner Säfte mehrere Temperamente, und zwar die verwandten am Leichtesten, mit einander verbinden. Was sind nun diese verwandten? Sie sind, je nach der Verschiedenheit der Eintheilungsgründe, verschieden. Zeichnet sich ein Individuum durch schnellen Wechsel und leichte Erregbarkeit seiner Zustände aus, so wird dasselbe, da es doch nicht immer leiden kann, sondern auch handelt, dem sanguinisch-cholerischen Temperamente angehören; überwiegt bei einem andern die Beharrlichkeit und schwere Erregbarkeit, so mag er ein Melancholico-Phlegmatiker sein. Ein mehr der Objectivität zugewandtes Individuum mag ein sanguinisch-phlegmatisches Temperament haben, obgleich sich das gewiss schon seltener finden wird: die ihre Subjectivität herauskehrenden Menschen mögen Choleriker und Melancholiker verbunden sein. Doch diese zwei letzteren Paare von Gegensätzen scheinen, wie einige Psychologen meinen, sich zu paralysiren; und man bestreitet so die Möglichkeit solcher Mischung, indessen mit Unrecht. Denn warum sollte nicht Wechsel und Beharrlichkeit, leichte und schwere Erregbarkeit auch in einem Individuum mit einander abwechseln können? Jedenfalls bilden die Mischungen von Temperamenten schon eine höhere Stufe des natürlichen Charakters.

β. Am Höchsten steht aber der wahre geistige Charakter, welcher weder Ein einseitiges Temperament, noch ein willkürliches oder zufälliges Gemisch mehrerer ist. Der geistige Charakter wird alle natürlichen Momente zur Totalität zusammenfassen, und ihre Einseitigkeiten abschleifen. Wenn welche sich aber wirklich widerstehen und neutralisiren sollten, so wird er sie durch die Zeit auseinanderhalten können, und nach dem weisen Salomo sprechen: „Jedes Ding hat seine Zeit.“ Der geistige Charakter wird also vor allen Dingen phlegmatisch sein, weil dieses Temperament schon an sich die Totalität, die natürliche Totalität ist, die sich damit zum Geiste erhebt. Das wesentliche Element des geistigen Charakter ist also seine Festigkeit, Beharrlichkeit, Ausdauer; und Das pflegen wir ja auch schlechthin Charakter zu nennen. Mit dieser formellen Eigenschaft muss der Charakter, wie Hegel sagt, aber auch den geistigen Inhalt verbinden, weil er sonst eben zum blossen Eigensinn herabsänke. Durch seine Festigkeit wird er auch die anderen Temperamente zur Mässigung bringen, indem er sie in seinen Dienst nimmt. Der wahre Charakter ist somit auch sanguinisch; er muss die Sachen in sich walten lassen, sie aufnehmen, wie sie sind, um sie sachlich umgestalten zu können. Zu dem Ende muss er aber auch melancholisch sein; er muss ihre Eindrücke in seiner Subjectivität verarbeiten, indem er sie tief in sein Inneres versenkt, und sich auf diese Weise selbst in seine eigene Tiefe versenkt. Hat er die Eindrücke aber so verkocht, sein Selbst ganz von ihnen erfüllt, dann muss er auch mit dieser inhaltsvoll gewordenen Subjectivität wieder, wie der Choleriker, heraus an das Object treten, und die Momente des so gewonnenen Inhalts mit Energie, aber mit der Leidenschaft für die Sache, in die Wirklichkeit übersetzen. Alles Grosse in der Geschichte geschieht durch solche objective Leidenschaft. So ist der Phlegmatiker zugleich mit der Einseitigkeit aller übrigen Temperamente erfüllt, hat sie zur Vollseitigkeit erhoben, und das Individuum zur geistigen Totalität gebracht. Erst ein so erfülltes Phlegma entspricht gänzlich dem Begriffe des Geistes; denn es ist nunmehr dem charakteristischen Merkmal der Kaukasischen Race parallel geworden.

In dem Gesagten hätten wir das allgemeine Ideal des geistigen Charakters geschildert, das aber der Einzelne selbst wiederum nur mehr oder weniger erreicht, weil er es, je nach seinen be-

sondern Anlagen, Talenten und Neigungen, modificirt. So besteht der besondere geistige Charakter des Individuums darin, vorzugsweise diese oder jene natürliche Richtung des Geistes zur Regel und Richtschnur seines Lebens zu nehmen, sie zur Maxime seiner Denkungs- und Handlungsweise zu machen: vermittelst der allgemeinen Idee des Charakters dieselbe in seinen besondern Verhältnissen durchzuführen, und dann mit diesem so selber frei gewählten Lebensberufe auch zufrieden zu sein. Der Mangel des Charakters besteht dagegen darin, sich von dem geistig Erwählten, wie es zum Theil die Natur, zum Theil die äusseren Umstände ihm darboten, durch andere natürliche Neigungen oder durch fremde Einflüsse abbringen zu lassen: mit seinen Maximen unzufrieden zu werden, sowie nach andern Richtungen zu streben, und haltungslos hin und her zu schwanken. Mit einem solchen charakterlosen Menschen beginnt Horaz die satyrischen Schilderungen seiner Zeit:

Qui fit, Maecenas, ut nemo quam sibi sortem
Seu ratio dederit, seu fors objecerit, illa
Contentus vivat? laudet diversa sequentes.

Denn darin besteht eben die Charakterlosigkeit, dass der einmal ergriffene Inhalt, welcher dem wahren Charakter unwandelbar verbleibt, in's Schwanken geräth. Als Quelle dieser Charakterlosigkeit geisselt der Dichter aber im Verfolg seiner Schilderung mit Recht die Habsucht und die Geldgier.

γ. Wenn auf diese Weise der natürliche Charakter wieder das Allgemeine innerhalb der Naturqualitäten des Einzelnen ist, der geistige Charakter unter diesen die besondere Auswahl der Berufsbestimmung für den Einzelnen trifft: so ist nun die Einzelnheit des Charakters, als solche, ein ganz specifisches Merkmal, welches das Individuum von andern Individuen unterscheidet. Das ist das, was wir im eigentlichen Sinne eine Idiosynkrasie, also eine eigenthümliche Idiosynkrasie, oder ein ganz charakteristisches Merkmal des Individuums nennen, gehöre dasselbe entweder mehr der natürlichen oder mehr der geistigen Seite des Individuums an. Zu den geistigen Idiosynkrasien müssen wir unter andern die „frühzeitige Entwickelung der Kinder, die man Wunderkinder nennt, z. B. mancher Knaben, die schon sehr früh die schwersten Kopfrechnungen in der kürzesten Zeit auszuführen im Stande sind," rechnen (s. meine Anthropologie, S. 145—146). Hierher gehört

auch Mozarts so frühe Entwickelung in der Musik. Eine solche Vorliebe für Eine geistige Thätigkeit beruht auf grösserer Energie der Anlage, während die natürlichen Idiosynkrasien auf das Temperament zurückgeführt werden müssen. Zu den letztern zählen z. B. die Sympathien und Antipathien des Subjects, gewissen Naturobjecten gegenüber. Die Einen fallen in Ohnmacht, wenn sie das Meer: Andere, wenn sie Blut sehen; ein Dritter, wenn sich ihm eine Katze nähert. Einer bekommt auf zwei Stunden das Nesselfieber, wenn er Erdbeeren: der Andere, wenn er Krebse isst; was übrigens nicht blos natürliche Disposition zu sein braucht, sondern auch durch einen Diätfehler, wie Ueberladung des Magens mit der betreffenden Speise, hervorgebracht worden sein kann.

Indem die Totalität der natürlichen Unterschiede des Temparaments, welche den geistigen Charakter bildet, sich aber nur in der Succession der Zeit in einem und demselben Individuum darstellen kann, so sind wir von den natürlichen Qualitäten zu den natürlichen Veränderungen gekommen.

B. Die natürlichen Veränderungen der Seele.

§. 365. Da die natürlichen Veränderungen der Seele nur ein Anderswerden ihrer Qualitäten sind, so haben wir zwar noch nicht den inhaltsvollen Fortschritt errungen, uns von der Naturqualität überhaupt zu befreien: doch ist immer bereits der formelle Fortschritt gemacht, dass das Individuum, als Totalität, nicht mehr an Eine feste Qualität gebunden ist, sondern von einer zur andern übergeht. Indem so das Freiwerden von der Einen aber stets ein Rückfall in die Fesseln einer andern ist: so ist die Freiheit noch eine sehr bedingte, wiewohl immer schon der erste Schritt heraus aus der Abhängigkeit des Geistes von der Natur gethan ist. Die Eintheilung dieser natürlichen Veränderungen ist nun die, dass sie erstens sich, wie die unterschiedenen Qualitäten der Racen in die Ausdehnung des Raumes, so in den Verlauf der Zeiten auseinanderlegen, ohne in Wechselwirkung mit einander zu treten; — die Lebensalter. Das Zweite ist, dass diese natürlichen Veränderungen sich zwar zum Gegensatz der Zweiheit zusammenziehen, wie die Qualitäten in den Geschlechtern: aber nun nicht mehr nur zur Wechselwirkung, wie jene, sondern auch, in der Zeit, auf einander folgend, zur Abwechselung gelangen, — das Wachen und das

Digitized by Google

Schlafen; bis drittens diese Gegensätze im Traumleben sich, aber nur zum Widerspruche, wieder mit einander verschmelzen wollen.

1. Der Verlauf der Lebensalter.

§. 366. Die über die fünf Welttheile vertheilten Racen des Menschengeschlechts haben sich jetzt zur Laufbahn Eines Individuums zusammengezogen. Es sind, von der Geburt bis zum Tode, von der Wiege bis zum Sarge, die Stufen des Daseins, in denen das Individuum sich als Geist vollendet, weil es, seine natürlichen Unterschiede durchschreitend, sie beherrscht, indem es sich nach einander zu den drei schon öfter erwähnten Momenten des Geistes erhebt. Wenn die Racen in den Welttheilen als verschiedene neben einander wohnen bleiben, ohne in einander überzugehen: so gehen die Lebensalter zwar eines in das andere über, aber nicht bald vorwärts, bald rückwärts, sondern nur vorwärts; so dass eine überschrittene Lebensstufe unwiederbringlich verloren ist.

Des Lebens Mai blüht einmal, und nicht wieder.
Mir hat er abgeblüht. Oh! weinet meine Brüder!

Das Individuum ist dabei einseitig immer nur in Einer Bestimmtheit befangen. Die Totalität ist lediglich für uns, die wir den ganzen Lebenslauf eines Individuums überschauen: und für es selbst allein in der zusammenfassenden Erinnerung, wenn es die letzte Lebensstufe erreicht hat.

Die Totalität stellt sich aber hier dialektisch als eine Fünfheit der Stufen dar, indem das Kind, dem Neger parallel, die unaufgeschlossene Einheit des Geistes mit der Natur: Knabe, Jüngling und Mann den Gegensatz von Natur und Geist, objectiver Welt und Ich, selbst als eine Totalität dreier Bestimmtheiten darstellen; wobei der Knabe mit dem Malayen, der Jüngling mit dem Mongolen, der Mann mit dem Kaukasier verglichen werden kann. Den beruhigten Gegensatz bildet fünftens der Greis, welcher der Americanische Race entspricht. Lebt das Kind und der Knabe im Augenblicke der Gegenwart, der Jüngling in der Zukunft, der Greis in der Vergangenheit: so hat es der Mann mit der erfüllten, totalen Gegenwart zu thun, inwiefern sie das Product der Vergangenheit und der Keim der Zukunft ist (§. 179). „Das Alter des Eilebens," womit Müller seine Darstellung der Lebensalter (Bd. II, S. 764—768) beginnt, übergehen wir, weil — was selbst die vollkommneren Thiere

betrifft — das Individuum erst mit der Geburt da ist, und sich im Eileben nur bildet; während bei den unvollkommnern Thieren das individualitätslose Leben meistentheils auch noch nach der Geburt bestehen bleibt. Ebenso schweigen wir lieber „vom Lebensalter des Todes," mit welchem Rosenkranz schliesst.

Betrachten wir die physiologische Seite der Lebensalter, so könnte die Eintheilung, die indessen der Dialektik weniger zusagt, auch wohl die sein: unreifes Alter, Kind, Knabe und Jüngling umfassend; reifes, oder Mannesalter; überreifes, unfruchtbares, oder Greisenalter. Im Kinde ist das vegetative, organische, reproductive Leben überwiegend: das Wachsthum, welches es auch noch mit den beiden folgenden Stufen theilt, am Grössten. Das Kind hat runde Formen, weiche Knochen, Ueberfluss an Säften, grösstes Nahrungsbedürfniss. Die kleinen Entwickelungen des Zahnens, Stehen- und Gehenlernens, der Sprache gehen vor sich, bis zum Knaben, während mit dem 15. oder 16. Lebens-Jahre im Jüngling die Geschlechtsreife und weitere Ausbildung der Athem- und Stimmwerkzeuge eintritt. Die Formen werden hier schlanker, ovaler, und der Charakter setzt sich fest. Die Knochen erstarken, nachdem sie sich im Schädel bereits früher durch Verwachsen der Epiphysen mit den Diaphysen geschlossen hatten. Steht dann der Mann auch durch Magerkeit schon dem Greise näher, so nimmt er doch später oft eine beleibtere Gestalt an. Während in der Jugend die Lungen leichter angegriffen werden, so im Mannesalter die grossen drüsigen Eingeweide, die Organe des Unterleibes. Der Greis verknöchert, trocknet ein; seine Formen werden spitz und eckig, die Haare fallen aus, die Sensibilität stumpft sich ab. Mit diesen natürlichen Veränderungen hangen dann auch die geistigen Unterschiede zusammen, zu denen wir jetzt übergehen.

a. Das Kind.

§. 367. Das Kind lebt anfänglich so sehr in der Einheit mit der Natur, dass es noch keine freie Bewegung von einem Orte zum andern hat, an die Wiege gebunden ist, die Nahrung von der Mutter dargeboten erhält, und seine Lebensfunctionen auf Ernährung und Schlaf beschränkt. Der werdende Geist ist hier ein sinnlich Einzelnes, das lediglich in Form der Natürlichkeit erscheint. Da erst dem freien Geiste die Natur als ein Freies gegenübertritt (§. 400), so ist dem Kinde die ihm äusser-

liche Objectivität noch nicht die Natur selbst, sondern die ausschliesslich dessen physische Erziehung besorgende Mutter, von der es ganz abhängig ist. Der sinnlichen Einzelnheit des Kindes gegenüber erscheint die Mutter als die allgemeine Gattung, die aber nicht die natürliche, sondern vielmehr die geistige Gattung, die Vernünftigkeit, ist. Wenn das Kind, diesem geistigen Objecte gegenüber, als das blos natürliche Subject auftritt: so kommt in der Erziehung Alles darauf an, seine Natürlichkeit jener Geistigkeit entgegen zu heben; also zunächst seine natürlichen Functionen, deren es anfänglich noch gar nicht mächtig ist, allererst zu erlernen und sich einzuüben. Das Kind lernt das Gesicht durch's Gefühl corrigiren, indem es zunächst nach allem Sichtbaren greift, bis es von dem Greifenwollen des Fernen absteht. Allmälig entwickelt sich dann das zuerst ganz unselbstständige Kind, welches wie *glebae adscriptus* ist, zu einer grössern Unabhängigkeit von der Natur, Theils vermittelst der Zähne gegen die Speisen, Theils durch Stehen und Gehen gegen den Erdboden, bis es zuletzt im Sprechen, wenn es Ich sagt, sich vom ganzen Universum zu unterscheiden gelernt hat, seine sinnliche Einzelnheit selber zur Form des Geistes erhebt, und so die Vernünftigkeit der Gattung sich anzueignen beginnt. Die physische Erziehung hat zum Princip: *mens sana in corpore sano.*

b. Der Knabe.

§. 368. Mit dem Worte Ich wird das Kind Knabe oder Mädchen, geht von Empfindungen und Anschauungen zum Reiche der Vorstellungen über. Nie lernt der Mensch mehr, ist gesagt worden, als in diesem Uebergange. Mit dem Ich will er egoistisch sich zum Mittelpunkt der Welt machen, Alles an sich reissen, es als das Seinige behaupten. Damit fängt der Gegensatz des Subjects und der objectiven Welt an einzutreten. Denn der Knabe will die Gattung, das Allgemeine, die vernünftige Welt zwar in sich haben. Da dies Streben aber zunächst nur eine Vorstellung der Phantasie im Spiel ist, das ihm statt der wirklichen Welt gelten soll: so ist der Gegenwurf, der sich ihm im Spiele darbietet, nur erst ein selbstgemachter. Auf diese Weise erfasst die Knaben zugleich ein Gefühl, dass sie das Allgemeine, Vernünftige noch nicht wirklich in sich haben, noch nicht selber finden. Daraus entspringt aber ihre Sehnsucht, gross zu werden,

ihr Nachahmungstrieb, ihre Neugier und Lernbegierde. In der Schule kommt dann auch im Ernste das Allgemeine, freilich nur als äusserliche Vorstellung oder als Befehl des Lehrers, an die Schüler. Da mithin die Vernünftigkeit eben noch nicht des Knaben Eigenthum, sondern ihm nur eine äusserlich vorgestellte Welt ist: so muss sie von einer ihm fremden Vernünftigkeit, die darum auch nur in Form der Einzelnheit an ihn herantritt, nämlich von den Erwachsenen, auf die der Knabe vertrauensvoll als auf eine Autorität schaut, zu einer ihm innerlichen gemacht werden, indem seine Selbstsucht, seine Natürlichkeit durch die Zucht gereinigt und abgethan wird, — die negative Erziehung, die, als schon eine geistige, jetzt zur physischen hinzukommt. Durch diese Zucht, endlich durch die positive Erziehung des Unterrichts wird der Knabe in der Schule zum Allgemeinen herangezogen, abgesehen von seinem individuellen Charakter, welcher mehr nur in der Familie beachtet werden kann.

c. Der Jüngling.

§. 369. Während das Knabenalter nur der beginnende Gegensatz ist, so wird derselbe im Jünglingsalter immer mehr ausgebildet, und in seiner unvermittelten Schroffheit hingestellt. Das Kind geniesst nur, wie der Neger und der Sanguiniker; die Knaben raufen sich, wie Malayen und Choleriker. Der Jüngling kehrt denkend in sein Inneres ein, schliesst sich melancholisch, wie der Mongole, von der Aussenwelt ab, aber nicht, indem er sie, wie der Knabe, für das Höhere ansieht; sondern im Gegentheil, durch Zucht und Unterricht ist die allgemeine Vernünftigkeit sein Eigenthum geworden, und er von der sinnlichen Einzelnheit zur Geistigkeit der Gattung emporgehoben. So hat der Jüngling den totalen Geist zwar als sein Eigenthum errungen, aber doch nur erst an sich, indem derselbe ein Ideal ist, dem die Wirklichkeit noch nicht entspricht. Die Wirklichkeit ist ihm daher die schlechte, natürliche Einzelnheit, die äusserliche Objectivität, welche aufgehoben werden muss, um das Ideal realisiren zu können. Die Jugend schwärmt für ihre ideale Welt, die durch die Tiefe der Wissenschaft ihr Eigenthum geworden ist; sie ist revolutionär, will die vorhandene Welt umstürzen, und einen neuen Zustand an deren Stelle setzen. Der Jüngling ist damit ein kosmopolitischer Weltverbesserer.

Weil dieser Gegensatz zwischen Subject und Object aber noch kein realer ist, so kommt er noch nicht zum Austrag, sondern bleibt bestehen. Statt die Welt zu verbessern, begnügt sich der Kosmopolitismus des Jünglings damit, sie einerseits als das Philisterhafte zu fliehen, indem er ihre hergebrachten Convenienzen mit Verachtung übertritt: wie er andererseits nur sich selbst auszubilden bestrebt ist, um erst in der Zukunft an sie heranzukommen. So muss er für jetzt, ohne es zu wollen, sie anerkennen und sich in sie fügen. Während aber Er mit männlicher Zuversicht und Thatkraft der Zukunft entgegensieht, und der Gegenwart trotzt: so wird das zur Jungfrau entwickelte Mädchen vielmehr scheu und schamhaft, weil sie ihrer weiblichen Bestimmung im zukünftigen Familienleben nur in stiller Passivität entgegenzusehen vermag.

d. Der Mann.

§. 370. Aus dem jugendlichen Schweifen in's Unbegrenzte ist der Mann zur Beschränkung seiner selbst zurückgekehrt. Indem er sich selbst in der Jugend ausgebildet hat, zu Dem geworden ist, was in seiner Individualität angelegt war, sein Charakter sich festgesetzt hat, ist er das mit der Gattung erfüllte Individuum geworden, das nun zur wirklichen Thätigkeit übergeht. Erst hier ist also der eigentliche Gegensatz, der Kampf um's Leben und im Leben gegeben: und zwar dadurch, dass jede Seite zur Totalität geworden ist, mithin die Momente des Ausgleichs ebensowohl in sich selber hat. Denn indem der Mann seine Individualität mit der allgemeinen Geistigkeit erfüllt hat, weiss er, dass diese nicht blos sein Ideal, seine Eigenthümlichkeit ist, wie der Jüngling wähnt und träumt, sondern ihm in der vorhandenen Welt bereits objectiv entgegensteht. Der Mann erkennt also, im Gegentheil, die Welt als eine vernünftige an, gegen die der Jüngling in überschwänglicher Miskennung derselben nur über den Strang haut. Wenn aber der Mann sie bekämpft: so weiss er, dass sie zwar Geist, aber nur der alte, nur der zur Objectivität erstarrte Geist ist, während in seiner Subjectivität die fortschreitende, sprudelnde Thätigkeit des neuen Geistes enthalten ist. Der Mann will also die Welt nicht vernichten, gänzlich erneuern, sondern nur fortführen, umgestalten.

Während der Jüngling, bei seinem scheinbaren Weltverbesserungsstreben, egoistisch nur *sich* ausbildet: ist der Mann,

indem er nur selbstsüchtig für seine und seiner Familie Bedürfnisse zu sorgen scheint, doch gerade der, welcher, indem er sich der Welt unterwirft, sie durch die neuen Gedanken, welche ihm die der Wirklichkeit stets vorauseilende Wissenschaft in seiner Jugend an die Hand gegeben hat, erst wahrhaft verbessert. Die Welt ist ihm nicht das Schlechte, aber sie soll besser werden; *le plus grand ennemi du bien, c'est le mieux!* Auch die zur Gattin gewordene Jungfrau hilft, im Mitempfinden der Mannesarbeit, an dem Fortschritt der Welt bauen; und alle grosse Männer, meint Schopenhauer, etwas idiospectiv, sind es durch ihre Mütter geworden. So sieht man, wie der Gegensatz zwischen Subject und Object, indem er durch Manneskraft zum realen Austrag kommt, auch den Samen der Versöhnung in sich birgt. Darum ist der Mann eben auch nicht mehr auf eine einseitige Dimension der Zeit angewiesen; sondern, indem er in die aus der Vergangenheit herkommende Welt, die er gegenwärtig vor sich hat, selber die Keime der Zukunft legt (§. 366), besteht seine Thätigkeit darin, die Vergangenheit in der Gegenwart zur Zukunft zu machen, um die absterbende Welt zu verjüngen. So lebt er in der absoluten Gegenwart, in welcher sich die Fäden aller drei Dimensionen der Zeit berühren. Er weiss die Welt als eine ununterbrochene Kette des Fortschritts, und umfasst sie so in ihrer Ewigkeit (*sub quadam aeternitatis specie*), wie er sich selbst als die entwickelte Totalität des in der Thätigkeit begriffenen Geistes weiss. So ist der Mann in seinem kräftigem Gebaren als Kaukasier erst der wahre Choleriker gegen den im Spiel aufbrausenden Knaben. Hat der Mann aber die Ideale seiner Jugend verwirklicht, im Alter erlangt, was er in der Jugend sich wünschte, wie Göthe sagt, dann erlahmt seine Thätigkeit an der heitern Gewohnheit des Daseins, am Genusse des erreichten Ziels; der Mann tritt in's Greisenalter.

e. Der Greis.

§. 371. Der Greis ist dieselbe Totalität, wie der Mann: nur dass an Stelle der praktischen Thätigkeit, die nicht mehr nöthig ist, die theoretische Beschaulichkeit tritt. Der Greis lebt in der Vergangenheit, der die Welt angehörte, in welcher seine Ideale verwirklicht wurden. Er ist also conservativ, dabei unermüdlich im Reden und Ermahnen, — wie Nestor, „der alte Zecher, der drei Menschenalter sah" —, weil doch die Begeben-

heiten der Vergangenheit, durch den Reichthum der eingesammelten Erfahrungen, Lehren für die Zukunft in sich schliessen können. Die beruhigte geistige Totalität, die der Greis in sich enthält, hat grosse Aehnlichkeit mit dem pflegmatischen Temperamente, und, in der Abstumpfung seiner Sinnlichkeit, nähert er sich der rothen Race. Die Totalität des Geistes ist beim Greise aber mehr eine subjective geworden, indem die vergangene Welt, seine Welt, worin er praktisch thätig war, nur noch in seiner Erinnerung lebt, und die neue Welt, die er sich bilden und gestalten sieht, ihm mehr nur als eine schlechte, verdorbene Welt entgegentritt. Er stimmt dem Horazischen Pessimismus bei:

Aetas parentum, pejus avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem.

So kann ein Anflug des Mürrischen wohl im Greise Platz greifen. Indessen fehlt ihm die Bitterkeit, Unfertigkeit und Strebsucht des Jünglings, weil er die objective Aussöhnung bereits einmal genossen, und in seiner Vorstellung daran festhält, auch keineswegs gesonnen ist, sich in die Kämpfe der Neuzeit einzulassen, um die Welt wieder zum guten Alten zurückzuführen.

Bei diesem Mangel an Interesse für die Gegenwart und ihre vereinzelten Zustände lebt der Greis mehr nur im Allgemeinen, in der Gattung, ohne an seine Individualität zu denken: und geht so der Auflösung seiner Einzelnheit nicht nur physisch, sondern auch geistig, — also dem Tode und der Palingenese (§. 339) entgegen; er stirbt an der Gewohnheit des Lebens. So vollendet sich das ganze Individuum von der Wiege bis zum Grabe; und wenn wir sagten, dass jede durchlaufene Stufe unwiederbringlich verloren sei, so leidet dies doch beim Greise, eben dem vollendeten Individuum, die Ausnahme, dass er bei seiner Rückkehr in die geistige Einheit auch, wegen der Abstumpfung der geistigen Thätigkeit, in die natürliche Einheit des Kindesalters zurückfallen kann: παλίμπαιδες γίγνονται, sagt man von den Greisen, und die gerade Linie der Lebensalter wird in der That hier zu einem Kreislauf. Das Perenniren dieses Kreislaufs, das stete Wiederkehren der vereinzelten Zustände des Geistes und ihre Abwechselung bei ihrer Trennung ist nun der nächste Fortschritt, den wir im Folgenden zu machen haben.

2. Schlaf und Wachen.

§. 372. Die Geburt und der Tod sind nicht nur an den Anfang und an das Ende der Laufbahn, als nie sich berührende Extreme, hingestellt: sondern innerhalb vierundzwanzig Stunden steigt der Mensch, zum selbstständigen Wesen geworden, wie aus einer Wiege, in die Kämpfe des Daseins hinein, wenn er früh Morgens das Bett verlässt; und legt sich in dasselbe, als in die zum Todtenbette gewordene Wiege, Abends wieder hinein, um vom Gegensatze auszuruhen und in die natürliche Einheit zurückzukehren. Wie das Nachtlager also Das ist, worin Sarg und Wiege identisch sind, so haben die Alten auch Schlaf und Tod Brüder genannt. Der Mensch stirbt nicht einmal am Ende seiner Laufbahn, sondern alle Tage, wie ja auch schon der Apostel Paulus, wenngleich in anderer, erlösender Beziehung, sagte: obgleich auch dieser kleine Schlaf-Tod eine Rückkehr in die Einheit, aber freilich nicht in die geistige Versöhnung, sondern nur in die natürliche Ausgleichung der Gegensätze ist. Im wachen Zustande steht der Mensch dagegen alle Tage wieder auf (was Cieszkowski „die kleine Auferstehung" genannt hat), aber ebenso wenig zur vollkommenen Harmonie des Geisterlebens, sondern vielmehr nur, um mit dem neuen Morgen die Kämpfe des Lebens, die der Abend unterbrach, wiederaufzunehmen.

Auf diese Weise sterben wir innerhalb unseres Lebens selbst; und in diesem Sinne können wir Heraklit beipflichten, wenn er behauptet, dass die Gegensätze von Tod und Leben sich auflösen. Aber die Totalität des Geistes finden wir hier nicht als eine bestimmte, dritte Gestalt, sondern nur als das dialektische Umschlagen der entgegengesetzten Momente des Geistes in einander vor. Während jedoch in den Lebensaltern die Totalität des Geistes nur als eine successive Entwickelung Eines Individuums auftritt, im Geschlechtsverhältniss, als perennirender Gegensatz, an zwei Individuen vertheilt ist: so haben wir hier die Gegensätze im Wechsel der Zustände Eines und desselben Individuums verbunden; womit der Weg ihrer Auflösung indessen schon angebahnt ist.

Ebenso dialektisch ist dann auch der physische und physiologische Gegensatz, der weiter dem anthropologischen und psychischen zu Grunde liegt. Die Rotation der Erde um die Sonne, welche Tag und Nacht bedingt, ist die physicalische Veranlassung des Schlafs und des Wachens; und jeder

dieser Gegensätze ist ein gleich unvermittelter, der plötzlich in den anderen umschlägt, wenn wir nicht die Dämmerung in den nördlichen Gegenden als Mittelzustand zwischen Tag und Nacht, wie das Erwachen als solchen zwischen Wachen und Schlafen, annehmen wollen. Wenn ferner die Lebensalter in einen versöhnenden Kreislauf zurückgingen, indem die Greise wieder zu Kindern wurden (§. 371): so tritt der wechselnde Kreislauf des Wachens und des Schlafens umgekehrt an den Endpunkten der geraden Linie der Lebensalter vielmehr als ein schroffer Gegensatz auf. Der Fötus und noch das Kind schlafen am Meisten, der Greis am Wenigsten. Das Neugeborene wird nur durch das Nahrungsbedürfniss geweckt. Und dehnen wir die Vergleichung auf die mittleren Lebensalter aus, so hat immer noch der Knabe und der Jüngling, die den vegetabilischen und vollsäftigen, sowie den reizbarern und leichter zu erschöpfenden Constitutionen ähnlich sind, ein grösseres Bedürfniss des Schlafs, als der Mann. Ist dann der dunkeln, geheimnissvollen Nacht der Schlaf, das Wachen dem hellen Glanze des Tageslichts zugetheilt: so kann doch der Mensch, als geistig freier, wie wir (§. 347) sahen, sich unabhängiger davon machen, als die Thiere oder gar die Pflanzen, die mit der Sonne erwachen und einschlafen, ja durch die Jahreszeiten denselben oder einen ähnlichen Einfluss über sich ergehen lassen müssen.

Indessen ist der Grund dieser wechselnden Zustände nach Müller in seinem Kapitel vom Schlaf (Bd. II, S. 579—588) keineswegs blos ein physicalischer; sondern sie haben wesentlich eine im Innern des Organismus selbst liegende, physiologische Quelle. Die Thätigkeit des Gehirns ermüdet nämlich, wie die aller übrigen Nerven, und Das erzeugt den Schlaf; daher, wenn das Gehirn durch Leidenschaft, hitzige Getränke u. s. w. aufgeregt ist, wir nicht einschlafen können. Doch kann das Uebermaass der letztern, auch die Ernährung, durch Beschäftigung des organischen Systems ohne Gegenwirkung des animalischen Lebens, gerade ebenso die Erschlaffung der geistigen Thätigkeit, und damit den Schlaf herbeiführen. Auch ist es nicht die Nacht allein — „die niedergehenden Plejaden“ —, welche uns zum Schlafe ladet; das Einschlafen tritt ebenso ein, wenn eine Uebermüdung bei Tage stattfindet. Die Ruhe des Schlafs stellt dagegen die Erregbarkeit der Thätigkeit wieder her.

Dieses Ausruhen bezieht sich aber nur auf das animalische,

Digitized by Google

nach Aussen gekehrte Leben, das aus seinen Unterschieden in die Einheit, wie das heitere, mannichfaltige Farbenspiel des Tags in die farblose Einheit der stillen Nacht, versinkt. Das organische Leben und die es begleitenden unwillkürlichen Bewegungen setzen dagegen ihre Thätigkeit, ja zum Theil in erhöhtem Maasse, fort; und als Wurzel des animalischen Lebens, oder, wie Heraklit sich ausdrückt, der allgemeinen Vernünftigkeit (§. 311), bleibt nur das Athmen übrig, das, als eine unwillkürliche Bewegung des animalischen Lebens, gewissermaassen dieses mit dem organischen vermittelt. So beruht Schlaf und Wachen auf einem dialektischen Antagonismus dieses gedoppelten Lebens, indem einmal das animalische Leben freier wird, das andere Mal mehr vom organischen beherrscht wird, um durch dieses regenerirt zu werden. Mit dieser Erkräftigung tritt das Erwachen ein. Im Schlafe, sagt Steffens, geht die Sonne des Gehirns unter, und die Sterne des Abdomen steigen am Himmel des Geistes auf (§. 310). Doch reagirt auch das animalische Leben im wachen Zustande auf das organische zurück, indem z. B. der Herzschlag des Wachenden ein wenig häufiger ist, als der des Schlafenden, dessen horizontale Lage dem Blutumlauf weniger Arbeit verursacht, als wenn bei verticaler Stellung des Wachen in den Thätigkeiten des Gehens, Stehens u. s. w. das Blut der Schwere entgegen arbeiten, also mehr Anstrengungen machen muss.

Was den geistigen Unterschied zwischen Wachen und Schlafen anbetrifft, so müssen wir uns den kleinen Tod nicht als dieses gänzliche Aufhören der Thätigkeit des individuellen Geistes denken. Sondern der Schlaf ist vielmehr das Zurückziehen des Einzelnen in seine allgemeine Substanz, die allerdings nicht die freie geistige Substanz der Gattung, sondern die bewusstlose Substanz seiner natürlichen Individualität ist. Aus dieser aber fliesst dann freilich die charakteristische Geistigkeit des wachen Zustandes, welche im dialektischen Umschlagen erst die wahre Beziehung auf das Leben der Gattung bildet. Daher sagte auch Heraklit, dass, wenn wir wachend in der Wahrheit der allgemeinen Vernünftigkeit leben, wir schlafend in den Irrthum unserer Eigenthümlichkeit verfallen. Nur vergisst er, bei dieser von ihm behaupteten gänzlichen Trennung beider Welten, dass er selber dann auch wieder das Athmen als die Wurzel ihres physischen Zusammenhangs ausgesprochen hat. Ebenso ist ihr geistiger Zusammenhang nie unterbrochen; nur

ist der geistige Inhalt des Individuums im Schlafe raum-, zeit- und bewusstlos in ein scheinbar blos natürliches Vegetiren zurückgenommen.

Wenn aber die erste Parce diesen aus der natürlichen allgemeinen Substanz geschöpften und in die Einfachheit der Nacht zusammengewickelten Knäuel unseres Lebens, von der Geburt an, in festen Händen hält: so zieht ihn die zweite Schwester im wachen Zustande nur nach und nach mit ihrer zarten Hand heraus, um ihn in einen dünnen, vereinzelten Faden zu den mannichfaltigsten Beziehungen des Tages auszuspinnen; wobei das Individuum, in Verbindung mit allen andern, zur vollendeten Darstellung der Gattung beiträgt. Hat die dritte Parce den Lebensfaden endlich von der mittlern empfangen, so schneidet sie ihn im Tode ab, um das individuelle Dasein wieder in die Unendlichkeit der Substanz, jedoch nunmehr als einer geistigen, einzuweben. Indessen auch die freie Geistigkeit des Wachens, sagt Hegel (a. a. O., §. 398) sehr gut, erleidet der Geist hier nur als eine Weise seiner Natürlichkeit; und wenn wir an diesem Zustand des Wachseins die höhere Geistigkeit, die er in sich schliesst, jetzt schon bemerklich machen: so ist Das wieder, wie oft, nur ein Hineintragen späterer Entwickelungen des Geistes in den formellen anthropologischen Standpunkt.

Wollen wir nun noch einige Worte über das Verhältniss des Wachens und des Schlafens, in Bezug auf den geistigen Inhalt selber, hinzufügen: so müssen wir sagen, dass der Schlaf eine Erholung und Erkräftigung nicht nur der physiologischen Organe, sondern auch der geistigen Thätigkeiten hervorbringt. Freilich ist es nicht die Ruhe, als solche, welche diese Thätigkeit stärkt, sondern vielmehr die Uebung. Aber das für den Geist Erkräftigende des Schlafs liegt darin, dass der Mensch sich im Schlafe nicht in die Zersplitterung der vielen Beschäftigungen des wachen Zustandes einlässt, sondern alle solche Endlichkeit, mit der er sich im Leben befassen muss, wieder abthut, um sich in die Ganzheit und Unendlichkeit seines innern Seins zu vertiefen: an den Quell seines natürlichen Daseins zurückzukehren, und aus dem vollen Born des Lebens zu schöpfen. Der Mensch ist wie der Riese Antäus, der seine Kräfte wiedererlangt, wenn er an seiner Mutter Brust, der Erde, hingestreckt liegt. Darum hat Novalis „Hymnen an die Nacht“ geschrieben, als ob in ihr der Geist sich von der Endlichkeit

des Daseins befreie. Und ein neuerer Philosoph hat eine „Philosophie des Unbewussten“ aufgestellt, als sei das unbewusste Ansich die höhere Stufe gegen die Endlichkeit des Bewusstseins.

Diese vermeintliche Unendlichkeit des Bewusstlosen ist aber nur die falbe Einerleiheit des natürlichen Ansichseins, wie man ja auch schläfrig wird, wenn man, sich einer ganz einförmigen Thätigkeit hingebend, lange Weile empfindet. Wegen seiner Mannichfaltigkeit ist das Bewusstsein freilich die Stufe der Endlichkeit, weil es in den Gegensatz der Subjectivität und der Objectivität, des Füruns und des Ansich eintritt; aber auch nur im Bewusstsein, nur durch dasselbe und in dem harten Kampfe seiner Gegensätze kann die höhere, die inhaltvolle geistige Einheit, und somit die wahre Unendlichkeit, als das Anundfürsichseiende, gewonnen werden. Nur wachend ist der Mensch freier Geist, kommt zu allem weitern Inhalt des geistigen Lebens, wie Recht, Staat, Kunst, Religion und Wissenschaft: während im Schlaf der Geist nur im Brei des Allgemeinen, in der blossen Möglichkeit des Geistes verweilt, welche eben seine Natürlichkeit ist. Im Schlaf ist der Geist also zwar jeder Zeit ganz und allzumal, jedoch nur *implicite* als geistige Substanz vorhanden. Die Endlichkeit aber, welche freilich durch die Explication hereingebracht wird, macht erst die zusammenfassende Unendlichkeit möglich, indem nur durch die Entwickelung aller Seiten der Endlichkeit sich die Rundschau des Unendlichen darstellt, wie wir schon von Göthe anführten (§. 23):

Willst Du das Unendliche erstreiten,
Geh' nur im Endlichen nach allen Seiten.

Wenn also gerade durch diese Vereinzelung und Zersplitterung die individuelle Thätigkeit, im Zusammenhange mit allen andern Individuen, zur Auslegung der Guttung, als der geistigen Allgemeinheit, in die Wirklichkeit hinübergeleitet wird: so schrumpft eben umgekehrt, im Schlafe, die substantielle Geistigkeit in die Form der natürlichen Einzelnheit dialektisch zusammen.

Auf diese Weise hat Wachen und Schlafen denselben Inhalt, die geistige Substantialität und die natürliche Einzelnheit; es ist nur ein Unterschied der Form vorhanden. Im Schlaf ist die geistige Substanz zur natürlichen Accidenz des Individuums geworden: die unendliche Mannichfaltigkeit der Beziehungen zum Universum, als einfache Einheit, eine blosse Möglichkeit geblieben. Im wachen Zustande dagegen ist das Individuum zum Organ

des allgemeinen Geistes erweitert, seine blosse Möglichkeit zum wirklichen Aussereinander, und dadurch zur Vereinzelung aller jener Beziehungen entfaltet. Wegen dieser inhaltsvollen Identität des Schlafens und des Wachens lassen beide Seiten sich nicht auseinander halten, sondern durchdringen sich fortwährend mit Nothwendigkeit. Das Unbewusste des Schlafs setzt also auch das Bewusstsein des wachen Zustandes an sich, und dieser kann sich der Bewusstlosigkeit des Schlaflebens nicht erwehren. Diese doppelte Verknüpfung, dies einander Entgegenkommen beider Zustände enthüllt sich im Traumleben.

3. Das Traumleben.

§. 373. Indem die freie, geistige Individualität des Wachseins, welche in Wahrheit den substantiellen, allgemeinen Geist in sich schliesst, einen schroffen Gegensatz zur unaufgeschlossenen Substanz des natürlichen Individuums bildet, und doch Beide in absoluter Identität sind: so kann sich dieser Widerspruch nur dadurch lösen, dass sie in Wechselwirkung zu einander treten, um ihre Einseitigkeiten gegen einander auszutauschen. Diese doppelte Bewegung beider Seiten in einander ist eben das Traumleben; und als Doppelströmung geht es das Eine Mal von der Einen Seite, das andere Mal von der andern aus. Wenn sich die ansichseiende, unbewusste Substanz des Schlaflebens zur für sich seienden, bewussten Individualität des Tageslebens erhebt, oder aber, vom entgegengesetzten Gesichtspunkt genommen, diese in jene zurücksinkt: so haben wir erstens das eigentliche Traumleben, die unmittelbare Identität von Wachen und Schlafen; — die träumende Individualität. Indem aber das Unbewusste des Schlafs sich zur Individualität gestaltet, und damit umgekehrt das individuelle Bewusstsein des Wachens die Substantialität an sich gesetzt hat: so sind beide Zustände das Ganze der beiden Momente geworden, treten also als zwei Individuen, deren Eines die geistige, das andere die natürliche Substanz hinter sich hat, in Gegensatz zu einander; — was uns zweitens das magische Seelenleben ergeben wird. Indem drittens dieser Gegensatz zum Widerspruch wird, beide Individualitäten einander durchdringen wollen, ohne es zu vermögen: so haben wir die Verrücktheit, welche die Auflösung dieses Widerspruchs anbahnt, und damit den Uebergang in eine höhere Stufe vorbereitet.

Digitized by Google

a. Die träumende Individualität.

§. 374. Wenn die träumende Individualität das wache Bewusstsein in die bewusstlose Welt des Schlafes eindringen lässt, so haben wir erstens den eigentlichen Traum. Continuirt sich dagegen die natürliche Substantialität der Seele in's wache Bewusstsein hinein, so dass das Träumen sich des geistigen Lebens bemeistert und es deprimirt, so ist dies zweitens die Vision. Drittens durchdringen sich wieder beide Seiten, indem der Traumschlaf und das wache Träumen zu einem und demselben Bewusstsein des an sich seienden Geisteslebens zusammenwachsen, und als für sich seiende Individualität des Schlaflebens auftreten; — im Hellsehen der Nachtwandler.

α. Der Schlaf-Traum.

§. 375. Das Träumen im Schlafe sehen wir alle die geistigen Thätigkeiten, welche wir auch im wachen Zustande üben, zur Darstellung bringen: wie Empfinden, Vorstellen, selbst Denken; ferner alle Leidenschaften, wie Furcht, Hoffnung u. s. w. Wodurch unterscheidet sich dann aber das Träumen noch von dem wachen Bewusstsein? — eine Frage, die schon der erste Napoleon an die Philosophen der Universität Pavia richtete. Zunächst nicht dadurch, dass in jenem die Thätigkeit unterbrochen, in diesem continuirlich ist. Denn wenn jener philosophische Lehrling, im Gegensatz zu seinem grossen Meister Cartesius, bei Schiller von seinem wachen Zustande behauptet:

Oft schon war ich, und hab' wirklich an gar nichts gedacht;

so wäre es umgekehrt noch die grosse Frage, ob wir nicht nach Locke immer träumen, unser Ich immer thätig sei, weil wir nur durch die Thätigkeit sind. Das war auch der Grund, warum Descartes zu seinem Satze: *cogito, ergo sum*, noch die Folgerung hinzufügte, dass die Seele immer denkt.

Der Unterschied von Wachen und Schlafen könnte dann also etwa nur in dem Inhalte des Vorstellens Beider liegen. Aber auch dieser Unterschied ist schwer anzugeben. Denn wir träumen so, wie wir wachend denken und handeln.* Die Träume der Guten sind daher gut, sagt Aristoteles (*Problem.* XXX, 14), die der Bösen böse: Leute, die viel im wachen Zustande herumkommen und mit Andern umgehen, träumen viel und Vieles; einfachere, einsamere Menschen wenig. Calderon ist so auf den Gedanken gekommen, beide Zustände auf der Bühne als ver-

wechselungsfähig darzustellen, wie sie ja auch in der That mit einander wechseln. Im Stücke: „Das Leben ein Traum", glaubt ein Prinz in Wirklichkeit sein Leben durchzuleben; es ergiebt sich aber zuletzt, dass es ein blosser Traum gewesen war. Und so kann man umgekehrt sagen, der Traum sei ein Leben, — ja, nach Novalis, eben das wahre Leben, indem ihm hier seine im wachen Zustande entrissene Geliebte noch unentreissbar geblieben war (§. 372). Auch die grössere und geringere Lebhaftigkeit könnte endlich einen Unterschied machen, wenn wir nicht oft lebhafter träumten, als wir wachend empfinden und vorstellen.

Die positive Beantwortung der Napoleonischen Frage hat zwei Seiten: die Form und den Inhalt; und beide Antworten müssen aus der Verschiedenheit des Standpunkts von Wachen und Schlafen geschöpft werden. Was zunächst die Form betrifft, so antwortet Hegel (§. 405) in Bezug auf das Traumleben: „Die Seele gelangt zu einem tiefen, mächtigen Gefühle ihrer ganzen individuellen Natur, des gesammten Umkreises ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft." Da hiernach der ganze Inhalt des Seelenlebens im Schlaf ein wüster Knäuel, *rudis indigestaque moles*, wie das Chaos der Alten, ist (§. 372): so kann das im Traume sich einstellende Bewusstsein hin und her im Vollen sich ergehen, wie es will, beliebig bald diesen, bald jenen Inhalt aus dem dunkeln Schachte herausgreifen und ihn mit einem Strahle seines Lichts treffen; ohne an Raum und Zeit, noch an irgend eine der Kategorien gebunden zu sein, vermöge deren, nach Kant, den Erscheinungen im wachen Bewusstsein erst Objectivität zukomme. Der Traum verläuft innerhalb der Phantasmagorien der Subjectivität, was auch sein sonstiger Inhalt sei. So springt er willkürlich von Einem Gegenstande zum andern, überhüpft Räume und Zeiten, und verbindet das Heterogenste mit einander, verarbeitet selbst äussere Eindrücke zu ganz subjectiven barocken Combinationen. Dabei kümmert der Traum sich auch insofern nicht um die Zeit, als er den reichsten mannichfaltigsten Inhalt in Einen Zeitmoment zusammenfasst; denn die Gedanken fliegen schnell. Auch combinirt hier jeder Träumende nach seiner Individualität anders; und das ist der richtige Sinn des schon öfter von uns herangezogenen Heraklitischen Worts, wenn er vom Schlafe sagt: ὅσα ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα. Im wachen Bewusstsein dagegen sieht Jeder an derselben Stelle

dasselbe, die sinnliche Gewissheit, weil wir hier an die objectiven Kategorien, z. B. der Causalität, so wie an Raum und Zeit, gebunden sind. Die Form des wachen Bewusstseins ist also das verständige, nüchterne Verhalten, gegenüber dem phantastischen Traumleben: und sind wir auch in diesem nüchtern und besonnen, so ist das vielleicht unserer Individualität gemässer; doch lässt sich im Träumen, selbst beim besonnensten Menschen, für nichts einstehen. Der wache Zustand bleibt aber unverrückbar die Gemeinsamkeit des allgemeinen Bewusstseins der Gattung, während der Traum der Particularität des Individuums anheimfällt.

Damit sind wir denn sogleich auf den Inhalt gekommen. Das vernünftige sittliche Handeln, Kunst, Wissenschaft u. s. w. gehören dem wachen Bewusstsein an; und was davon in das Träumen hineinscheint, erweist sich bald als Täuschung und Unbestand. Freilich wo der Traum Erinnerung des wachen Bewusstseins ist, und das sind nach Homer die Träume vor Mitternacht, scheinen sie denselben Inhalt haben zu müssen; aber auch hier braut der Traum seine Phantastereien in das Gewebe der Wirklichkeit hinein. Der Hauptunterschied ist jedoch immer der, dass, wenn der wache Zustand das allgemeine Leben und das Leben im Allgemeinen zum Gegenstande hat, so der Traum nur das individuelle. Da dieses indessen noch nicht ausgesponnen in die Hand der dritten Parce gelangt ist, so kann ein Strahl des Bewusstseins willkürlich auf diesen oder jenen Inhalt unseres Lebens fallen, bevor er noch durch die Finger der zweiten hindurchgegangen ist (§. 372); und so kann der Traum prophetisch sein, wiewohl es zufällig ist, ob er es sei. Solche prophetische Träume, sagt Homer, kommen von Zeus; sie gehen durch die elfenbeinerne Pforte, in der Stunde des Melkens ein, — nämlich des Morgens, wenn die Wellenschläge des wachen Lebens sich bereits beruhigt haben. Solche Zukunftverheissungen enthalten aber nicht den Inhalt des Ewigen, das ja die absolute Gegenwart, sondern betreffen nur particulare Zustände des Individuums, höchstens einmal das dunkle Schauen einer zukünftigen Weltbegebenheit. Und daher sagt Plato (*Timaeus, p.* 71 *ed. Steph.*, 101 *Bekk.*), die Gottheit habe diese Gabe in den unvernünftigen Theil des menschlichen Organismus, in die Leber, gelegt, damit er nicht ganz leer ausgehe; aber erst an den Vernünftigen sei es, die Auslegung zu üben.

β. Das Traumwachen.

§. 376. Während es somit scheint, dass im Schlaftraume das wache Bewusstsein in das Schlafleben eindringt, es ergreift und bestimmt, wird es vielmehr von demselben verkehrt, und in dessen Zauberkreis hineingerissen. Ja, das Traumleben herrscht nicht blos in seiner eigenen Sphäre, sondern indem es sich auch in das wache Bewusstsein hinein continuirt, erzeugt es einen krankhaften Zustand desselben, der, wie bei jeder Krankheit, Eine Function von der Continuität des Ganzen trennt (§. 329), und derselben dieses zu unterwerfen strebt. So tritt hier das innere organische Leben der Seele dem animalischen entgegen, und sucht es auf dessen eigenem Gebiete zu beherrschen. Es ist also in diesem wachen Traume der Kampf und Gegensatz beider Seiten gesetzt, während im Schlaftraum beide noch unmittelbar identisch waren.

Wenn im Traume die an sich seiende Totalität des natürlichen Geistes sich in die Sphäre des Bewusstseins zu erheben trachtete, so wird jetzt die bewusste wachende Individualität von der nächtlichen Traumwelt umstrickt und unter ihre Gewalt gezwängt. Das ist um so eher möglich, als die Seele überhaupt auch im wachen Zustande die Qualität nicht verliert, die raum- und zeitlose Totalität zu sein. Indem der Geist nämlich die Idealität des Materiellen, das Alles Durchdringende ist: so ist sein Wissen weder an den Raum, noch an die Zeit gebunden; aber nur, insofern es durch dialektisches Denken vermittelt ist. Wenn sich indessen der Zustand des unmittelbaren, träumenden Wissens bis in's freie, vermittelte Wissen des Wachseins hinein zu continuiren vermag: so bleibt Das, der Form nach, immer mehr oder weniger etwas Krankhaftes, dem Inhalte nach aber nur eine Particularität. Die Worte Wallensteins:

> Es giebt im Menschenleben Augenblicke,
> Wo er dem Weltgeist näher steht als sonst,

deuten also nicht auf ein den ewigen Wahrheiten Näherrücken der Seele, sondern beziehen sich vielmehr auf ganz besondere Begegnisse des Individuums, wie an jenem Schlachttage den Schimmel nicht zu reiten, um dem Tode zu entgehen. Der gewöhnliche Verlauf der Dinge, wozu dann allerdings auch Weltbegebenheiten gehören können, ist in den allgemeinen Seelenstimmungen angelegt (§. 347), und kann so, meist bei überreizter Sensibilität, sich im wachen Bewusstsein individualisiren.

αα. Das ist erstens die Ahnung. So ahnten die Jüdischen Propheten die Zukunft, indem sie den Messias vorherverkündeten. Sie waren eins mit dem Geiste ihrer Nation, deren Schicksale ihnen nichts Fremdes blieben; und so tauchten dieselben aus dem Schachte ihres Seelenlebens in ihren Poesien auf. Hierher gehört auch die Jungfrau von Orleans. Meistens sind aber nur persönliche Angelegenheiten der Gegenstand der Ahnung. Es ahnt Einer z. B. den Einsturz der Decke seines Zimmers, und verlässt dasselbe; wobei jedoch die bevorstehende Veränderung schon sinnlich wahrnehmbar zu werden anfangen kann, etwa durch die Entwickelung eines feinen Staubes. Oder der Schiffer ahnt den Sturm, auch wenn noch kein Wölkchen den Himmel trübt, vielleicht durch eine schon eingetretene Veränderung in der Beschaffenheit der Atmosphäre. Dasselbe vermögen die Thiere, die unruhig hin und her laufen, noch bevor der Mensch das Nahen des Gewitters merkt.

Wie die Zeit übersprungen wird, so kann es auch der Raum werden, wenn man z. B. entfernter Zustände Anderer, die aber meiner Seele durch Verwandtschaft, Freundschaft u. s. w. innig verbunden sind, unmittelbar bewusst wird: wie jener Soldat, der seiner abwesenden, von Räubern überfallenen Mutter im dunkeln Drange noch rechtzeitig zu Hülfe kommen konnte. Es hilft nichts, solche Dinge zu leugnen, da sie in vielen Fällen actenmässig constatirt sind; es ist der Philosophie würdiger, sie begreifen zu streben.

ββ. Die blos in dem Reiche der Traumvorstellung versirende Ahnung des wachen Bewusstseins kann aber zweitens bis zur sinnlichen Affection, bis zum psychischen Ergriffensein von einer wirklichen Wahrnehmung fortgehen; — die Vision, die sich nicht nur, wie der Name sagt, auf's Gesicht bezieht, sondern auch andere Sinne afficiren kann. Man erzählt von einer Schwester, die ihren Bruder, der weit ab von ihr in Valladolid krank war, im Hospitale liegen sah. Schon beim erwähnten Fall des Soldaten kann es zu einer wirklichen Vision gekommen sein. Ebenso hörte Marsilius Ficinus, als sein Freund Mercatus weit von ihm entfernt starb, Hufschläge im Hofe, wie von einem heransprengenden Pferde, und die Stimme seines sterbenden Freundes. Metall- und Wasserfühler, namentlich Schatzgräber, wenn sie mit der Wünschelruthe sich einem unsichtbar im Schooss der Erde ruhenden Gegenstande nähern, empfinden eine Schwere in den Gliedern, die eben auch die Gerte zum Sinken bringt.

Eine solche nur im Raum entfernte Begebenheit, welche unmittelbar wahrgenommen wird, ist indessen doch schon immer in's Dasein getreten. Das Merkwürdigste ist aber, dass auch noch in ferner Zeit schlummernde Thatsachen schon wie gegenwärtige empfunden werden können. Das sind Nervenaffectionen, die, ohne objectiven Gegenstand, vom Fühlenden aus der innern Totalität seiner natürlichen Substantialität in die Aussenwelt herausgeworfen werden. Was Müller (Bd. II, S. 261) sehr genügend also erklärt: „Die Centraltheile der Sinnesnerven im Gehirn sind, unabhängig von den Nervenleitern, bestimmter Empfindungen fähig.“ So sah eine Frau den Tod Anderer voraus, sobald sie deren Antlitz, wie durch einen Schleier, verdeckt erblickte. Besonders in Gebirgsgegenden tritt solche Sehergabe ein, weil da die Natur die Seele mächtiger ergreift. So sieht man in Schottland oft seinen nahenden Tod voraus, wenn man sich selbst als seinen Doppelgänger erblickt; — das sogenannte *second sight*. Göthe sah sich in einem bestimmten Anzug nach Sesenheim reiten, ein Paar Jahre bevor er Friederike kannte, und in einer solchen Kleidung zu ihr eilte.

γγ. Drittens ist die wache Seele nicht an Einem Punkte nur ihres Seins, an Einem ihrer Sinne blos so von ihrem Natursein ergriffen; sondern der bewusstlose Zusammenhang, in welchem sie mit ihrer ganzen Umgebung steht, erfasst ihr totales Sein, umdüstert ihr waches Bewusstsein dergestalt, dass es nicht blos in den kleinen Tod, in das Traumleben des Nachtschlafs, verfällt, sondern bis zur Krankheit, dem Hinsiechen, ja bis zur vollständigen Auflösung in's allgemeine Naturleben durch den grossen Tod fortgehen kann. So giebt es Beispiele, dass der Freund den Tod des Freundes, Gatten einander nicht überleben konnten, und Einer dem Andern auf dem Fusse nachfolgen musste. Bei Gebirgsvölkern ist das Heimweh so mächtig, dass diese Krankheit auch den Tod herbeiführen kann. Und hat nicht das Heimweh nach der Republik Cato von Utica ebenfalls den Tod gegeben.

γ. Das Hellsehen.

§. 377. Diese gänzliche Ueberwindung des wachen Bewusstseins durch das Traumleben hat aber nicht nur das negative Resultat, welches wir soeben betrachteten, den Tod, zur Folge, Sondern dadurch, dass beide Seiten ihren Gegensatz aufgehoben,

sich durchdrungen haben, ist das natürliche Seelenleben selbst zur wissenden und wollenden Individualität des wachen Zustandes emporgestiegen. Die blos natürliche Substantialität des Geistes hat das Moment der bewussten Individualität an sich gesetzt; — das Hellsehen. Es ist ein Mittel-Zustand, in welchem das Individuum in einen Schlaf versunken ist, der dabei zugleich alle Functionen des wachen Bewusstseins übt: indessen nicht vermittelst des Auges, das starr und geschlossen ist, sondern auf unmittelbare Weise durch ein allgemeines Fühlen. Der Arzt Helmont im Mittelalter behauptete, sich durch Bilsenkraut in diesen Zustand versetzen zu können, in welchem sein Bewusstsein aus dem Gehirn ihm in den Magen falle, — also die Steffens'schen Sterne des Abdomen aufgehen (§. 372). Auch dies ist insofern ein krankhafter Zustand, als das organische Leben sich zum alleinigen macht, indem das animalische ganz in dasselbe aufgeht. Besonders erzeugt der thierische Magnetismus das Hellsehen; wovon sogleich (§. 380) die Rede sein wird. Endlich übt auch der Vollmond auf krankhafte Constitutionen, die sogenannten Mondsüchtigen und Nachtwandler, diesen Einfluss aus. Sie gehen furchtlos auf dem First der Dächer einher, weil sie die Gefahr nicht sehen. Gerufen und erwacht, stürzen sie aber herunter. Ein Apotheker-Gehülfe führte in diesem Zustande richtige Recepte aus, indem er die betreffenden Büchsen heraustappte. Andere schreiben Briefe u. s. w. Anfänge dieses Zustands sind Bewegungen, Sprechen im Schlafe u. s. w. Der Fall, dass der Nachtwandler mitten im Schlafe zum Hören und Sehen gebracht werden kann, beweist, dass die Individualität des wachen Bewusstseins nicht ganz verschwunden, nur verdeckt ist, indem sie sich auch gegen die träumende wieder aufraffen kann.

Was wir hiermit aber erreicht haben, das ist nicht mehr Eine Individualität, sondern deren zwei. Die Seele ist in diese beiden Seiten gebrochen, die doch ebenso eigentlich Ein Individuum bilden, aber als dessen geistiges und natürliches Moment auseinanderfallen. Und weil beide dennoch wiederum auch Eins sind, so sind sie auf unmittelbare, d. h. auf magische Weise, mit einander verknüpft. Denn das Magische ist diese unmittelbare Einwirkung des Geistes auf das Natürliche, welche wunderbar erscheint, weil wir die Vermittelungsglieder nicht wahrnehmen können. So treten wir hier immer mehr in die Sphäre der Wunder des Geistes ein, ohne dem Aberglauben zu fröhnen,

da wir sie als einen nothwendigen Standpunkt und Durchgangspunkt des Geistes erkennen, auf dass er zu seiner Freiheit gelange. Das Wunderbare aber liegt näher darin, dass es zwei Individuen sind, die sich im Verhältniss zu einander als Eins setzen: und Eines, das sich in zwei spaltet.

b. Das magische Verhältniss der Seele.

§. 378. Der erste Standpunkt ist hier der, dass die natürliche Individualität sich von der geistigen erst loszulösen beginnt, noch gar kein eigenes Leben führt, sondern nur in dieser lebt und fühlt; — das Kind im Mutterleibe. Zweitens kommt es zum realen Gegensatze beider Individualitäten, so dass jedes der selbstständigen Individuen, sowohl das schlafende, als das bewusste, die andere Seite seines Seins im andern hat, — der thierische Magnetismus: während drittens das wache Individuum sein Naturleben als eine zweite Individualität, die es aber in sich selbst hat, weiss, — der Schutzgeist. Der zweite Standpunkt, als der des Gegensatzes, und der Absonderung der Einen Seite von der andern, ist stets ein krankhafter; wogegen die noch unaufgeschlossene Einheit und die beginnende Rückkehr nicht nothwendig krankhafte Zustände zu sein brauchen, wiewohl der letztere auch mit dem magnetischen Zustande verknüpft sein kann, und dann allerdings als krankhaft angesehen werden muss. Der Zustand der Schwangerschaft ist ein ganz normaler Naturprocess, der allerdings insofern für eine Krankheit des Weibes genommen werden kann, als das Leben des Kindes sich von ihr lösen und ein eigenes Leben beginnen will; und so sagt man ja auch von der Entbundenen, dass sie genesen sei (§. 319).

α. Das Kind im Mutterleibe.

§. 379. Wenn bei den Nachtwandlern die träumende Individualität selbst die wachende, und die wachende selbst die träumende war: so ist Das eben ein Widerspruch, der seine Lösung zunächst darin findet, dass die Eine die andere von sich abzustossen sucht, ohne dass es ihnen schon gelänge, zwei zu werden; so dass der Widerspruch in seinem Sich-Auflösen noch bestehen bleibt. Dies erste magische Verhalten ist das Verhältniss der Mutter zum Fötus, das Hegel (§. 405) also beschreibt: „Es sind zwei Individuen, und doch in noch ungetrennter Seeleneinheit; das eine ist noch kein individuelles Selbst, noch nicht undurchdringlich,

sondern ein widerstandsloses; — das andere ist dessen Subject, das einzelne Selbst beider.“ Damit stimmt zunächst Müller (Bd. II, S. 574—575) ganz überein: „Die Verbindung des Fötus mit der Mutter gleicht der Verbindung der, von Anfang der Entwickelung an, sich concentrirenden und isolirenden individuell belebten Sprosse eines Polypen mit dem Mutterstamme“ (s. §. 319 meiner Naturphilosophie). Wenn er aber dann daraus den Schluss zieht: „So wenig, als der Wille des Mutterstammes den entwickelten Keim bewegt, so wenig kann bei den Säugethieren und dem Menschen eine solche Einwirkung erwartet werden“; vergisst er, dass der Vergleich hinkt. Denn bei einer Naïde existirt der entwickelte Keim schon als besondere Sprosse, als schon geboren: während die Mutter das Kind noch in sich trägt. Er vergisst ferner, dass, seinen eigenen Worten gemäss, je höher die Organisation, desto inniger die Verbindung der Organe sei (§. 306): endlich dass nicht ein physiologisches nur, sondern auch ein psychisches Verhältniss vorhanden ist. Daher sagt Hegel sehr gut: „So Krankheits-, als die weiteren Anlagen der Gestalt, Sinnesart, Charakters, Talents, Idiosynkrasien u. s. w., hat das Kind nicht mitgetheilt bekommen, sondern ursprünglich in sich empfangen.“ Nichts ist bei der ursprünglichen Seeleneinheit verständlicher, als Dieses. Die Seele der Mutter spaltet sich gewissermaassen in zwei. Der Verstand, der von der mechanischen Trennung der Organismen ausgeht, kann dies magische Verhältniss freilich nicht begreifen; was doch so oft auch sporadisch bei zusammentreffenden Gedanken zweier Freunde, Eheleute u. s. f. vorkommt.

Natürlich leugnet Müller auch die Muttermale und das sogenannte Versehen der Schwangern, weil „die Vorstellungen eines organischen Wesens sich nicht plastisch in einem andern organischen Wesen realisiren.“ Es ist aber gerade sein Irrthum, dass „die Verbindung von Mutter und Kind nichts Anderes ist, als eine möglichst innige Juxtaposition zweier an und für sich ganz selbstständiger Wesen, welche sich mit ihren Oberflächen anziehen, und wovon das Eine die Nahrung und Wärme giebt, die sich das andere aneignet.“ Gewiss eine höchst oberflächliche Auffassung! Denn auch die Seele der Mutter, wenigstens zum Theil, eignet sich der Fötus an. Es ist also gar nicht auffallend, dass, was in der Mutter, als der bewussten Individualität, eine Vorstellung ist, im Kinde, als dem unbewussten Natur-Individuum, plastisch wird: d. h. sich als eine natürliche, angeborene Qualität, oder

als vorübergehender Schaden darstellt, z. B. durch einen Schreck der Mutter; wie ja auch unsere eigenen Vorstellungen in uns plastisch werden, der Schreck uns tödten kann. So wird nach Hegel berichtet, dass ein Kind mit einem zerbrochenen Arm zur Welt gekommen, weil die Mutter ihn wirklich brach, oder sich diesen Schaden auch nur vorstellte. Der Fall des Doctor Sachs, der Kakerlake wurde, weil seine Mutter eines über den Schnee laufenden Hasen erblitzendes Auge sah, ist constatirt. Ich füge hinzu, dass ich von meiner Mutter weiss, wie sie heftig eine Champagner Rose begehrte, die ihrer Nachbarin, welche sie an den Busen steckte, gereicht wurde, und dass meine Schwester so mit einem rosenähnlichen Male vor der Brust geboren wurde.

Doch nachdem Müller diese und andere magische Dinge für „Aberglauben" erklärt hat, fasst er doch nicht den Muth, sie ganz abzuthun, und schiebt sie sich blos als unbegreifliche vom Halse: „Obgleich es nicht geleugnet werden mag, dass es noch ungekannte oder sogenannte magnetische Wirkungen der organischen Wesen auf einander, und vielleicht in Distanz, auf die Nerven giebt; so würde doch die Annahme übergehender Vorstellungen und Seelenzustände von einem Menschen auf einen anderen, wie es von den magnetischen Rapporten, von den Ahnungen und dergleichen hin und wieder ausgesagt wird, unerweislich und unbegreiflich sein." Als ob nicht eine bei der ersten Schwangerschaft ernst gestimmte Mutter, selbst wenn dies sonst gar nicht ihr Charakter ist, ihrem Erstgeborenen den ernsten Charakter machen könnte! Das Gegentheil wäre vielmehr unbegreiflich.

β. Der thierische Magnetismus.

§. 380. Denken wir uns nun Mutter und Kind als zwei selbstständige Individuen von einander losgelöst, so haben wir zweitens das magnetische Verhältniss dieser Individuen. Hiermit vertiefen wir uns immer mehr in den sogenannten Aberglauben, obgleich doch auch viele Männer der exacten Wissenschaft und Aerzte ihn theilen. Im thierischen Magnetismus sind es wirklich ganz selbstständige, durch Juxtaposition mit einander verbundene Wesen, die durch Wirkung in Distanz auf die Nerven momentan aus zwei Seelen in Eine zu verschmelzen suchen, wie umgekehrt im ersten Verhältnisse Eine Seele sich in zwei spaltete. Der magische Rapport ist in der That, auch noch nach der Geburt, zwischen Mutter und Kind vorhanden. Denn

wenn die Mutter Vorstellungen, Empfindungen in ihrer Seele hat: so theilen sie sich durch die Milch dem Kinde mit, und bringen leibliche Affectionen in ihm hervor. Das wird doch Müller nicht leugnen können, und giebt es selbst an einer andern Stelle (S. 568—569) ausdrücklich zu, wo er von wunderthätigen Wirkungen durch den Glauben bei Selbstheilung von Krankheiten spricht. „Die Vorstellung," sagt er, „erregt einen Strom des Nervenprincips nach dem Organ; die Milch wird reichlicher abgesondert, wenn die Mutter das Junge um sich hat, und sich dasselbe mit Strebung vorstellt. Die Milch der Amme, nach Leidenschaften derselben, wird unverdaulich und reizend für das Kind" u. s. w. So erregt die Vorstellung des magnetisirenden Individuums bei Streichen der Finger von Oben nach Unten auch ohne unmittelbare Berührung einen Strom des Nervenprincips nach den Nerven des magnetisirten Individuums; und die Wirkung ist um so stärker, wenn ein Mann ein Weib magnetisirt, also eben das an freier Geistigkeit überwiegende Individuum ein mehr nach der Substantialität des Naturgeistes neigendes (§. 356). Oft genügt Handauflegen, wie bei Christus, oder ein Blick; aber der Glaube ist nothwendig. Daher ein Französischer Magnetiseur seinen Patienten zurief: *Croyez et veuillez*! Die Wirkung kann bis zum Schlaf, Hellsehen und Schlaf-Wandeln fortgehen: wobei dann das in die Substantialität des Geistes versenkte Individuum sein waches Bewusstsein nicht in sich, sondern, als der leidende Theil, in dem Bewusstsein des thätigen Magnetiseurs hat; die magnetisirte Person sieht, denkt und fühlt in der magnetisirenden. Darin blos „Possenspiel, Betrug und Mährchen" zu sehen, an die kein gebildeter Arzt glaube (Müller, Bd. II, S. 282), ist eine so leichtfertige Abfertigung, dass wir sie dem grossen Physiologen nicht zugetraut hätten.

Das Krankhafte des magnetischen Rapports besteht dann darin, dass das Ungetheilte getheilt ist, indem jedes der beiden Individuen die Eine Seite seines Daseins in dem andern hat: der Magnetiseur sein Naturleben, die Magnetisirte ihr bewusstes Leben; in Beiden also die krankhafte Trennung und Isolirung vorhanden ist (§. 329). Wenn aber der thierische Magnetismus als ein Heilmittel gebraucht worden ist, so liegt darin einerseits eine grosse Verwegenheit, indem durch den Heilversuch eine Krankheit hervorgebracht werden kann, die viel gefährlicher ist, als die zu beseitigende, weil damit, ausser den Nerven, auch noch die psychische Seite in Leidenschaft geräth. Andererseits ist die Möglichkeit der

Heilung durch das Magnetisiren nicht durchaus wegzuleugnen, indem der Schlaf hervorgebracht wird, — das allgemeine Heilmittel, welches die Natur selber anwendet (§. 334). Denn durch den Schlaf, weil er in die substantielle Einheit des Seelenlebens zurückführt, können die Trennungen der Functionen wieder aufgehoben werden. Die Dialektik des magnetischen Schlafs ist aber wieder die, dass er ja selber die Isolirung hervorbringt, die er aufheben soll. So kann der Process der Heilung einer Krankheit durch den Magnetismus eben nur darin bestehen, an die Stelle einer Isolirung eine andere zu setzen, um sie beide zu überwinden; und da wäre dann freilich das magnetische Heilmittel in keiner ungünstigern Lage, als die anderen Arzeneien, die wir ja auch als Gifte bezeichnet haben (§. 333). Wie sie den kranken Organismus reizen, sich mit der Aussenwelt einzulassen, um seine Melancholie zu überwinden: so kann man sich auch vorstellen, dass die Entfremdung der Kranken gegen die Aussenwelt aufgehoben werde, indem der Magnetiseur dieselben veranlasst, sich auf sein waches Bewusstsein zu beziehen.

γ. Der Schutzgeist.

§. 381. Dieses Aufheben des Gegensatzes ist im dritten magischen Verhältnisse gelungen. Der Kranke ist insofern genesen, als er selbst zum wachen Bewusstsein geworden ist, in welchem er sein bewusstes Traumleben als sein eigenes Selbst weiss, wenn er gleich dasselbe auch noch in gewisser Trennung von sich empfindet. Das ist das Verhältniss des Menschen zu seinem Genius. Die Trennung besteht zwar noch, aber nur innerhalb der eignen Seele des Individuums; und insofern immer noch Trennung stattfindet, ist der Zustand auch ein krankhafter, wie Magnetisirte oft den Magnetiseur als ihren Schutzgeist aussprechen, und selbst das δαιμόνιον des Sokrates aus seiner magnetischen Affection entsprang. Es kann aber dies Verhältniss ebenso als ein ganz gesundes gelten, wie es einem Jeden ja wohl schon im Leben begegnet ist, bei der Wahl seiner Entschlüsse wie durch unbewusstes magisches Getriebensein den Einen dem andern vorgezogen zu haben; und nachher hat es sich gezeigt, dass der wirklich gefasste Entschluss die segensreiche Quelle der ganzen Lebensbestimmung geworden ist. Ja, dieser Genius erscheint als ein so mächtiger, als das Schicksal und Verhängniss des handelnden Individuums, dass dieses darin als ein unselbstständiges gelten kann, wie das

Kind im Mutterleibe. Erkennen wir darin unseren guten Genius, betrachten wir seine Hinweisungen als einen Fingerzeig des Schicksals, so nennen fromme Leute Das die Fügungen und Führungen Gottes: „Der Mensch denkt, Gott lenkt."

Diese beginnende Heilung der Gegensätze erweist sich aber nur als ein Schein, eine Täuschung. Denn in dem Verhältniss der Menschen zum Genius ist Doppeltes enthalten: einerseits sind die beiden Seelen Eine, wie Mutter und Kind; und andererseits sind es auch wieder zwei, wie der Magnetiseur und die Magnetisirte. Daher ist im Schutzgeist auch die doppelte Strömung gesetzt: einmal aus der Einheit mit ihm heraus zur Selbsständigkeit gegen denselben zu gelangen, wie Sokrates, der der innern Stimme nicht immer folgte; andererseits aus der Trennung zur Einheit zu kommen, wie die Magnetisirte, die sich ihren Schutzgeist als das zu befolgende Musterbild, gewissermaassen als ihr eigenes Ideal vorstellt. Diese Zwiespältigkeit zeigt sich nun in der letzten Gestaltung der natürlichen Veränderungen der Seele am Schärfsten. Das ist das Bewusstsein, dass das Individuum zwei Seelen in sich zu haben weiss, und doch das Bestreben übt, sie als Eine zu setzen, ohne dass ihm dies gelinge; — die Verrücktheit.

c. Die Verrücktheit.

§. 382. Die Verrücktheit ist, ihrem Begriffe nach, der Kampf beider Seelen um dieselbe Stelle; sie wollen sich identificiren, damit das geistige Bewusstsein die Herrschaft über das substantielle Naturleben erlange, aber ohne dass der Sieg schon entschieden wäre. Die Verrücktheit ist so der Paroxismus der Krankheit, die eigentliche Geisteskrankheit, — *aliénation*, wie es die Franzosen sehr gut nennen; denn dem Verrückten ist sein Verstand abhanden gekommen, und ein ihm Entfremdetes geworden. Daher ist der Scherz des Meister Ariosto, dass der Verstand des rasenden Roland, auf Flaschen gezogen, im Monde weile, ein nicht unebener. Die Verrücktheit ist ein nothwendiger Durchgangspunkt der anthropologischen Seele überhaupt, wenn auch nicht jeder Einzelne ihn, so wenig als den des Ahnens oder des Magnetisirens, an sich erfahren haben muss, wiewohl das Sprichwort nicht übel sagt:

Ein Jeder hat sein Steckenpferd
Und seine schwache Seite.

Der Irre träumt, und er träumt im wachen Zustande: auch

hält er seine Träume für sein waches Bewusstsein, für eine objective Thatsache. Jenes begegnet freilich auch dem Visionär, Dieses dem Schlafenden; der Verrückte ist aber im doppelten Irrthum befangen, indem er beide Zustände verbindet. Ferner unterscheidet die Verrücktheit sich von einem jeden derselben darin, dass der Träumende seine Träume von der Wirklichkeit, der Ahnende seine Visionen von seinem wirklichen Sehen zu trennen vermag. Der Verrückte dagegen verwechselt, im wachen Bewusstsein selbst, seine Träume mit der Wirklichkeit. Der Verrückte stellt sich vor, er sei in der That der Grossmogul: und in demselben Augenblicke, wo er dies kaiserliche Bewusstsein hat, weiss er auch, dass er in Ketten geschlagen, dass er ein Schneidergeselle ist. Zum Unglück hat er auch *lucida intervalla*, wo er beide Welten auseinander hält. Das ist allerdings einerseits eben der lichte Punkt, an welchen die Heilung noch anknüpfen kann, und wo sie auch möglich ist: wo die Wurzel der Vernunft, die selbst dem Verrückten gegönnt werden muss, noch zu treiben anfangen kann. Indessen vollendet Das andererseits auch die Zerrissenheit des Verrückten. Im lichten Augenblicke sind die zwei Persönlichkeiten auseinander gehalten, im Paroxismus sind sie es nicht; und diese Zwiespältigkeit giebt den Irren eben den wilden stieren Blick, woran wir sie sogleich erkennen. „Im Somnambulismus," sagt daher Hegel (§. 408), „berühren die beiden in Einem Individuum vorhandenen Persönlichkeiten einander nicht; keine weiss von der andern, und die Zweiheit der Persönlichkeiten erscheint auch als eine Zweiheit der Zustände. In der eigentlichen Verrücktheit sind dagegen die zweierlei Persönlichkeiten in Einem und demselben Zustande, berühren sich gegenseitig und wissen von einander. Der Verrückte ist in dem Negativen seiner selbst bei sich; dies Negative wird von ihm aber nicht überwunden."

Nun besteht zwar alle Vernunft und alles dialektische Denken darin, im Negativen seiner bei sich selbst zu sein, — jedoch, indem wir es zugleich überwinden. Das Denken weiss, dass Vernunft in den Dingen ist, wir uns also in diesem Negativen unserer selbst wiedererkennen, indem wir es zugleich in seinem objectiven Bestehen anerkennen und uns von ihm unterscheiden. Wenn aber eine subjective Vorstellung, die in den Zusammenhang der Dinge gar nicht hineinpasst, sich zu etwas Objectivem aufspreizen wollte: so wäre sie zwar auch im Negativen ihrer bei sich selbst, jedoch eben ohne es überwinden zu können. Und darin liegt die

Verrücktheit, als die Schwachheit des Verstandes, den objectiven Zusammenhang der Dinge zu miskennen, und seine leere Subjectivität gewaltsam in denselben hineinzwängen zu wollen. Ganz und gar nicht disponirt zur Verrücktheit wird daher der vorhin von uns beschriebene feste Charakter sein (§. 364), welcher, die Einseitigkeiten der Temperamente vermeidend, zu verständigem Inhalt seines Ich und zur Erkenntniss der umwankenden Objectivität der Aussenwelt gelangt ist. Eher der Verrücktheit ausgesetzt wird dagegen der einseitige, nach Einem Temperamente hinneigende Charakter sein, welcher, als geistig leeres Ich, sich seinen Inhalt eben allein aus der Naturbestimmtheit seines Temperaments entnimmt. Es werden mithin die Temperamente der Subjectivität, nach der von uns (§. 359) angegebenen Unterscheidung Hegels, also das cholerische und das melancholische, sich leicht veranlasst fühlen, ihre subjectiven Vorstellungen oder Bestrebungen sogleich für etwas Objectives zu behaupten: sei es nun, wie der Melancholiker, im theoretischen Leiden und Beharren auf Einer subjectiven Vorstellung; oder, wie der Choleriker, im praktischen Wirken und steten Wechsel seiner subjectiven Bestrebungen. Die Temperamente der Objectivität, das sanguinische und das phlegmatische, können umgekehrt leicht dahin gelangen, ihre Subjectivität ganz an die äussere Objectivität zu verlieren: sei es wieder leidend und wechselnd, wie der Sanguiniker; oder thätig und beharrend, wie der Phlegmatiker.

Auf diese Weise werden die verschiedenen Temperamente leicht zu verschiedenen Arten der Verrücktheit, indessen nur, wenn sie die Extreme, zu denen sie sich innerhalb ihrer selbst schon versteigen können, bis zum Aeussersten dieses Zustands gesteigert haben. Denn damit verlieren sie eben das Unterscheidungsvermögen zwischen ihrem subjectiven Vorstellen oder Streben und dem objectiven Zusammenhang der Dinge. So wird also das Extrem des Leichtblütigen vom Leichtsinn (§. 360) bis zum Blödsinn, das des Schwerblütigen von der Schwermuth (§. 361) bis zum Tiefsinn getrieben. Die Zornmüthigkeit des Heissblütigen (§. 362) schlägt in Raserei, die Trägheit oder der Eigensinn des Kaltblütigen (§. 363) in fixe Vorstellung um. Diese vier Arten der Verrücktheit können wir aber trichotomisch wieder darauf zurückführen, dass erstens im wechselnden Leiden des Blödsinns der Gegensatz der Subjectivität und der Objectivität, und damit die reale und die einge-

bildete Persönlichkeit noch in einer mehr unaufgeschlossenen Scheidung zu einander verharreu, indem das Subject in's Object nur verschwimmt. Den ausgesprochenen, entwickelteu Gegensatz stellen dann der immer in sich verharrende Tiefsinn des Melancholikers und die stets ausser sich kommende Raserei des Cholerikers dar: jener im leidenden Beharren sein Ich lediglich aus dem objectiven Zusammenhang der Dinge herausziehend, dieser im rastlosen Wechsel des Handelns dasselbe in allen Objecten erblickend. Der Fixat endlich bahnt die Rückkehr aus der Zersplitterung zur Einheit an, indem er in beharrlicher Thatkraft die subjective Vorstellung, die er sich einbildet, in unmittelbare Berührung mit den objectiven Verhältnissen bringt; uud damit den Anfang der Heilung, sowie den Uebergang in die höhere Stufe bildet.

α. Der Blödsinn.

§. 383. Ist die Verrücktheit noch nicht bis zum ausgebildeten Kampfe der zwei Persönlichkeiten gekommen, so hat sie die Form, das ganze Traumleben mit allen seinen willkürlichen Einfällen, wie sie sich darbieten und von dem wechselnden Strome der äussern Begebenheiten angeregt werden, unmittelbar in sein Inneres aufzunehmen: Beides leichtsinniger Weise zu verwechseln, und so ganz wachend in den Zauberkreis seiner Traumwelt eingeschlossen zu bleiben. Dies ist Das, was wir den Blödsinn nennen, die Verzerrung des sauguinischen Temperaments. Hüllt sich das Bewusstsein hierbei blos in sich ein, ohne viel Unterscheidungsvermögen: so ist das der Stumpfsinn, der in Gebirgs- und Sumpfgegenden bei den Kretin's, welche auch Kröpfe haben, angeboren ist; auch bei einem Kinde, das z. B. durch den Schreck der Mutter, oder vielleicht durch Trunkenheit des Vaters während der Zeugung, in diesen Zustand versetzt worden, — wie auch die Epilepsie damit beginnen oder enden kann. Das auf's Höchste gestiegene Extrem dieses passiven Stumpfsinns ist die Starrsucht, als die vollkommene Lähmung aller geistigen Thätigkeit.

Der eigentliche Blödsinn geht dann dazu fort, dass der Kranke, indem er alle Eindrücke in sich walten lässt, keinen festhalten kann; sondern in einem activen Stumpfsinn, wie der erste der passive war, wie willenlos an der Reihenfolge seiner Traumgebilde, die unaufhaltsam weiter schreiten, sein Bewusst-

sein verlaufen lässt, ohne von dem unmittelbar gegenwärtigen Gegenstande Notiz zu nehmen. So hängt mit dieser Geisteskrankheit die Zerstreutheit zusammen, die aber partiell auch die Eigenschaft eines sehr gelehrten Mannes sein kann, der, in seine Gedanken vertieft, die Unbedeutendheit der ihn umgebenden Aussendinge übersieht, in seinem Fache aber den Stoff um desto fester hält. Die Zerstreutheit der ersten Art ist Gegenstand vieler Charakter-Lustspiele geworden; und ein sporadisches Beispiel davon führt La Bruyere an, indem Jemand, der in eine Gesellschaft tritt, nicht merkt, dass er seine Perrücke am Kronenleuchter gelassen, mit den Andern lacht, als er dieselbe dort oben erblickt, und sich umsieht, wem die seinige fehlt. Als Beispiel der zweiten Art führt Hegel Newton an, der seine Pfeife mit dem Finger einer Dame stopfen wollte. Neander eilte einmal ohne Beinkleider in's Collegium, als ihn die Schwester noch rechtzeitig zurückholte: wie er denn auch offenbar den Typus eines Blödsinnigen, ohne es doch zu sein, in der Haltung seines Kopfes und der Richtung seiner Augen, an sich trug. Selbst Hegel ist es begegnet, dass er, vom Kanonendonner der Schlacht bei Jena unberührt, seine Phänomenologie zum Verleger tragen wollte, ohne zu ahnen, was der Französische Soldat begehrte, der ihm sein Quartierbillet vorzeigte. Indem der Zerstreute, beim Nichtwissen einzelner Umstände, sein Bewusstsein auf andere richtet: so irrt er, weil er den Zusammenhang beider nicht einsieht.

Stumpfsinn und Zerstreutsein sind aber noch nicht Verrücktheit, noch nicht einmal Blödsinn: sondern nur der erste Schritt dazu, die vorbereitenden Momente desselben. Wenn dagegen dieser passive Stumpfsinn nach allen Seiten hin activ wird, das Zerstreutsein sich nach einander aller Gegenstände bemächtigt, und urtheilslos sich von ihnen bestimmen lässt: so ist das der eigentliche, thätige Blödsinn, die Faselei; sie „entspringt", sagt Hegel, „aus einer Schwäche der die Gesammtheit der Vorstellungen zusammenhaltenden Kraft des verständigen Bewusstseins." Der Faselnde befasst sich daher zwecklos, wie Pinel ihn beschreibt, nach einander mit allen ihm vorkommenden Gegenständen, — also ohne zu wissen, weshalb.

β. Der Tiefsinn.

§. 384. Das Gegentheil des Blödsinns bildet der Tiefsinn, der leicht aus der Melancholie und der Schwermuth entstehen

kann: oft auch eine leibliche Ursache, im *spleen* der Engländer, hat. Wenn der Faselnde zwar zu handeln scheint, so geschieht dies doch nur durch das stete Wechseln seiner ihn bestimmenden Traumvorstellungen; er verbleibt also in der That immer in Passivität. Diese Passivität theilt nun zwar der Tiefsinn mit dem Blödsinn, wie ja auch sowohl der Schwerblütige, als der Leichtblütige Temperamente der Receptivität sind. Ihr Gegensatz besteht aber darin, dass der Tiefsinnige eben schon die Kraft besitzt, sein Traumleben nur durch Einen bestimmten Eindruck zu nähren, an ihm festzuhalten, und sein ganzes Thun und Leiden ihm gemäss einzurichten. Der Schwermüthige kennt durchaus den objectiven Zusammenhang der Dinge, nur lässt er sich mit ihnen nicht ein, und brütet im Innern seines Bewusstseins energisch nur über seinen subjectiven Zustand. Der Tiefsinnige aber fügt noch dies hinzu, dass er sich gar nicht als ein Glied im objectiven Zusammenhang der Dinge anerkennt, und sich lediglich an dem Gegenstande seiner Traurigkeit seine eigene objective Welt ausmalt. Gegenstände und Träume verschwimmen in einander; und doch sieht der Tiefsinn die ungeheuere Kluft vor sich, die sie von einander trennt. Dieser dünne Faden der Vernünftigkeit, der noch übrig geblieben war, wird selber die Wurzel der Trauer, die den Anstoss zu diesem Seelenzustande gegeben hat. Der Tiefsinn ist die erste gegensätzliche Störung des Geistes, weil sein Traumleben im Zwiespalt mit der objectiven Welt ist: und im Schmerze lebt, den dieser Gegensatz erzeugt; während der Blödsinn in vollkommener Harmonie beider Welten vegetirt, ohne sich des Gegensatzes bewusst werden zu können, eben weil er beide Zustände noch gar nicht zu trennen vermag. Und wenn auch der Tiefsinn so weit gegangen sein kann, ein eingebildetes Geschehen für die Ursache seines Unglücks anzusehen, nichtsdestoweniger setzt er diese Ursache, als wäre sie etwas Objectives, seinem Leiden, ihrer Wirkung, entgegen. Jedenfalls nimmt der Tiefsinn den Zwiespalt, in welchem er lebt, ernsthaft, und kann bis zum Lebensüberdruss, und damit Selbstmord, fortgehen.

γ Der Wahnsinn.

§. 385. Erst die dritte Form der Verrücktheit, das Extrem des cholerischen Temperaments, ist aber die eigentliche, vollständige Geistesstörung (§. 382), indem sie gewissermaassen die

Faselei mit dem Tiefsinn verbindet. Wie jene, wirft sich der Wahnsinn unterschiedslos auf alle Gegenstände, die ihm entgegentreten, verwandelt sie in seine Traumgestalten: aber verhält sich nicht leidend dazu. Sondern weil er mit dem Tiefsinn zugleich den Ernst und die Energie des innern Bewusstseins verbindet, so wendet er sich handelnd sowohl gegen die wirklichen, als gegen die eingebildeten Gegenstände, um sie beide zu vernichten, seinem Innern zu unterwerfen, und so die eingebildete Harmonie herzustellen, die eben das Resultat dieses ganz ausgesprochenen Gegensatzes im Irrsinn sein soll. Diese Form des vollkommenen Wahnsinns gestaltet sich in ihrem Handeln als Raserei, Tobsucht, Tollheit. Der Rasende lässt der innern Traumwelt nicht ihren harmlosen Verlauf, wie der Blödsinnige: noch schliesst er sich von der wirklichen Aussenwelt ab, wie der Tiefsinnige; sondern arbeitet sie Beide unaufhaltsam in einander, ohne je zu ihrer Versöhnung zu gelangen, indem die Hydra dieser Zwietracht immer neue Köpfe aufschiessen lässt, je mehr der Rasende sie abzuhauen sich beeilt.

Die Raserei ist diejenige Form der Verrücktheit, wo vorzugsweise, soll der Rasende sich nicht schnell aufreiben, die *lucida intervalla* vorkommen; so dass er, eben durch Vergleichung beider Zustände, den ganzen Abgrund seiner Zerrissenheit erkennt, während der Blödsinnige dem Objecte nur willenlos hingegeben ist, der Tiefsinnige nur sich immer mehr in seine Subjectivität einspinnt: Beide also noch nicht zum vollen Bewusstsein des Gegensatzes kommen. Im Wahnsinn aber, sagt Hegel, „fühlt der Geisteskranke selber lebhaft den Widerspruch zwischen seiner nur subjectiven Vorstellung und der Objectivität, und vermag dennoch von dieser Vorstellung nicht abzulassen, sondern will dieselbe durchaus zur Wirklichkeit machen oder das Wirkliche vernichten.“ Statt des Lebensüberdrusses beim Hypochonder, erzeugt im Wahnsinnigen dieser Widerspruch oft Mistrauen, Neid, tückische und boshafte Gesinnung, Ergrimmtheit u. s. w., die sich bis zur Mordlust des Malayen steigern können. Der Blödsinnige lässt sich dagegen wiederum mit dem Neger, der Tiefsinnige mit dem Mongolen vergleichen.

δ. Die fixe Vorstellung.

§. 386. Gelingt es dem Irrsinnigen, sich vom rastlosen Kampfe des Wahnsinns gegen alle Seiten der Aussenwelt zu befreien,

unterliegt er ebenso wenig willenlos dem treibenden Strome der Aussendinge, wie der Blödsinnige, kehrt er auch nicht schmollend in den subjectiven Winkel des Tiefsinns ein: so fängt das finstere Band der Geistesstörung an, sich zu lösen. Nicht mehr dem steten passiven oder activen Wechsel, noch der passiven Beharrlichkeit ausgesetzt, wird das ganze Leben des Irren schon zum *lucidum intervallum* bis auf einen einzigen dunklen Punkt, wo er noch seiner Traumvorstellung Objectivität zuschreibt: z. B. ein Gerstenkorn zu sein, das die Hühner fressen, einen Vogel im Kopfe zu haben und dergleichen; wiewohl Das gar nicht weder in den objectiven Zusammenhang der Dinge, noch in die concrete Existenz seiner Ichheit passt. Gegen diese Schattenseite seines Lebens reagirt der Fixat aber mit dem ganzen Verstande seines sonstigen lichten Seins. Er geht nicht über den Hühnerhof, lässt sich ruhig den Vogel aus dem Kopf heraus schneiden u. s. w. Es ist also die fixe Vorstellung noch eine Narrheit, und Hegel giebt gerade ihr diesen Namen; aber, wie Polonius sagt: „Ist es Narrheit, hat es doch Methode.“ Und oft ist die Grenze zwischen Narrheit, und blossem Sonderlingsthum oder Barockheit schwer zu finden. Denn die fixe Vorstellung ist der Beginn der Vernünftigkeit, die schon thätig in das Traumleben eingreift, es umspannt, und zu sich zu erheben trachtet. Der Fixat ist dem Kaltblütigen, und unter den Racen dem Americaner und Kaukasier zu vergleichen: mit jenem durch seine passive Festigkeit, mit diesem durch die Folgerichtigkeit seines Handelns verwandt. Da seine Vernünftigkeit nicht blos der Möglichkeit nach, wie bei den andern Formen des Irrsinns, sondern schon *actu* in ihm vorhanden ist: so ist hiermit zugleich die Handhabe der Heilung gegeben, von der wir daher noch einige Worte zu sagen haben.

Um die Heilung mit Erfolg vornehmen zu können, muss, wie bei allen andern Krankheiten, ihre Entstehung erforscht werden; — die Aetiologie der Verrücktheit. Wir haben schon gesagt (§. 383), dass sie angeboren sein kann, wie sie denn auch erblich ist; und so hat sie überhaupt einen leiblichen Ursprung. Eine Krankheit, ein Schlag auf den Kopf können die erste Ursache sein. Doch als Geistesstörung hat sie wesentlich auch einen geistigen Grund: grosses Unglück, selbst grosses Glück, Kummer, welterschütternde Begebenheiten, religiöse Scrupel, Ueberstudirtheit können den Menschen in sein Traumleben

einspinnen, und in den Conflict mit der wirklichen Welt bringen, welcher sich zu einem solchen Risse in ihm erweitert. Je nach der doppelten Ursache muss nun auch das Heilverfahren ein doppeltes sein, indem es Theils von physischen Mitteln, Theils von psychischer Ueberredung, Zerstreuung, Abwendung von den irren Gedanken auszugehen hat.

Auch die verschiedenen Formen des Irrsinns verlangen ein verschiedenes Verfahren; und die Eine ist heilbarer, als die andere. Die fixe Vorstellung ist am Ehesten zu heilen, weil sie das Princip der Heilung, die active Vernunft, schon selber in sich trägt: der Blödsinn am Schwersten, weil er nur die Schwäche und Abstumpfung des Verstandes ist, die nicht leicht zur entschwundenen Energie zurückgeführt werden kann. Doch wurde ein Faselnder geheilt, indem man ihm einen Doppelgänger hinstellte, der ihm Alles nachmachte; was ihn zur Reflexion in sich, die ihm eben fehlt, brachte. Es war also eine homöopathische Heilkur (§. 333). Dem Fixaten braucht man, nach Pinel's Vorschrift, die Wege der Vernünftigkeit, die er schon selber beschreitet, nur noch zu erleichtern und weiter zu ebenen. Also wenn er sich der Operation des Vogelausschneidens geduldig unterwirft, darf man ihm nach einigen tüchtigen Schnitten in die Kopfhaut wohl den fälschlich herausgeholten Vogel vorzeigen: aber ja nicht einige Zeit nach vollkommener Heilung ihm den gemachten Betrug entdecken, weil sich dann die Schmerzen des im Kopf vermeintlich noch befindlichen Vogels wieder einstellen. Ein Tiefsinniger wird durch Ueberredung, durch Arbeit, Beschäftigung, die ihn eben aus seiner Melancholie herausreisst, und mit der Welt sich einzulassen zwingt, geheilt. Ueberhaupt muss man das Zutrauen des Irrsinnigen, eine Autorität über ihn zu gewinnen suchen; auch ist es nützlich, gerechte Strafen anzuwenden, da er, wie die Kinder, nur an sich vernünftig ist. Der Tobsinn mag physisch durch Sturzbäder, Schaukeln, wohl auch Laxiren, was aber nicht für die anderen Formen passt, geheilt werden. Noch in einem andern Falle hat sich die Homöopathie bei Geisteskrankheiten bewährt, indem, wie Hegel von Montfaucon erzählt, derselbe „durch ein heftiges Fallen auf den Kopf in seiner Jugend von Stumpfsinnigkeit befreit:“ also „gerade durch Dasjenige geheilt worden, was im Stande ist, die Verrücktheit bei Denen, die sie nicht haben, hervorzubringen.“

Digitized by Google

Von den beiden Fragen, die wir zuletzt aufgeworfen haben: einmal, wie kommt der Geist zur Verrücktheit; das andere Mal, wie kommt er aus ihr heraus, ist offenbar die zweite schwerer zu beantworten, als die erste. Denn da dem Geiste, auf dem anthropologischen Standpunkte, den wir jetzt noch einnehmen, noch gar keine Objectivität der natürlichen Welt gegenübersteht, so ist er noch selber unmittelbar mit ihr behaftet: und es ist natürlich, dass er mit ihr verwickelt wird; so dass er, bei der Schwierigkeit der Unterscheidung, leicht den geschilderten Störungen preisgegeben ist. Die Befreiung von der Verrücktheit ist dagegen ein Bruch mit diesem bestehenden Verhältnisse, das Eindringen einer noch gar nicht vorhandenen Verständigkeit oder Vernünftigkeit, die wir hier wieder anticipirt haben, in den bestehenden Zustand der Abhängigkeit von der Natur. In der fixen Vorstellung sahen wir nun mitten aus dem Unkraute der Narrheit die Blume des verständigen Bewusstseins hervorspriessen, indem diese über jene natürliche Wucherpflanze die Herrschaft zu erringen strebt. Was wir also haben, ist noch nicht die Lostrennung der natürlichen Welt, als einer dem freien Geiste gegenübergestellten: sondern der Geist fängt nur an, indem er noch mitten in diese seine Seelentotalität vertieft ist, sich zur Herrschaft über dieselbe zu erheben, seiner Natürlichkeit, seiner Leiblichkeit den Stempel des Geistes aufzudrücken, und den Leib so, nach Hegel (§. 411), zum Zeichen, wie Rosenkranz (a. a. O., §. 614) es nennt, zur „Natur-Symbolik des Geistes" zu machen; — die Wirklichkeit der Seele im Leibe, oder, wie Hegel sagt, „die wirkliche Seele".

C. Die Wirklichkeit der Seele im Leibe.

§. 387. Wir haben in dem bisherigen Verlauf unserer Darstellung gesehen, wie der Geist sich immer mehr von der Abhängigkeit, in welche er gegen die Natur versenkt war, befreite. Zuerst setzte sich die Natur als eine seiende Qualität in ihm fest, der Geist war Sklave Einer Naturbestimmtheit. Von dieser machte er sich dadurch los, dass er wenigstens von einer Naturbestimmtheit zur andern überging; er war freilich jedesmal noch in Einer Naturbestimmtheit befangen, aber er wechselte doch immer schon seine Ketten. Mit dem Traumleben beginnen die natürliche Naturbestimmtheit und die natürliche Geistesbestimmtheit, einander zu durchdringen. Der Geist erwacht aus seinem

Naturschlaf, um erst recht im Kampf gegen denselben zu unterliegen, und so krankhaften Zuständen zu verfallen. Doch führt der Kampf auch zum Siege, den wir nunmehr, aber selbst noch innerhalb der Naturbestimmtheit, erreicht haben. Die Seele ist frei, aber nur innerhalb ihrer Natürlichkeit über sie Herr. Diese Freiheit tritt selbst als Befreiung, also als Thätigkeit, als Wirksamkeit der Seele im Leibe und auf den Leib ein. Es ist die gesunde natürliche Magie, im Gegensatz zu der krankhaften, unnatürlichen, die wir bisher betrachtet hatten. Aus der Genesung der fixen Vorstellung herkommend, wird jetzt erst die Seele wirklich im Leibe; sie bemeistert sich seiner, indem sie zunächst in ihm wird, sich in ihn einwohnt, — die Gewohnheit. Das Zweite ist dies, dass, nachdem dies Einwohnen vollbracht ist, die Seele zur ruhenden, nicht mehr werdenden, sondern gewordenen Wirklichkeit im Leibe fortschreitet, — die Physiognomik. Damit wäre sie aber selber erstarrt, der Leib nur zum todten Symbol der Seele geworden. Das Dritte ist daher, dass die Bewegung nicht fortfällt, dass in der gewordenen Wirklichkeit die werdende erhalten bleibt. Kurz, die Seele hat die Macht, die Wirklichkeit, die sie als ruhende Physiognomie im Leibe erworben hat, auch fernerhin stets zu bethätigen, und sich also einen stets erneuerten, stets wechselnden physiognomischen Ausdruck zu geben; — die wirksame Wirklichkeit der Seele im Leibe, oder die Pantomimik.

1. Die Gewohnheit.

§. 388. Wenn das organische Leben und seine unwillkürlichen Bewegungen (§. 310) ein unmittelbar Seelenhaftes sind, weil die Seele als Lebenskraft hier ganz bewusstlos wirkt: so können wir in der Bethätigung dieser Functionen nichts Freies erblicken, noch eine Herrschaft der Seele über die Natur. Daher ist diese Bethätigung auch ein von Natur dem Menschen, wie dem Thiere, ursprünglich Mitgegebenes. Die Functionen des animalischen Lebens sind dagegen, als willkürlich erzeugte, von der bewussten Thätigkeit der Seele abhängig. Und da auch sie zunächst rein natürliche sind, wie die des organischen Lebens, so müssen sie erst aus ihrer Natürlichkeit zur Unterwerfung unter die Seele gebracht werden. Die Functionen des organischen Lebens arbeiten sogleich bei der Geburt, ja schon vor der Geburt: die animalischen erst, nachdem die Seele sie in Besitz genommen hat. Und Letzteres nennen wir eben die Gewohnheit. Als blos

natürliche, fügen sie sich noch nicht den Bedürfnissen der Seele, gehorchen ihr noch nicht. Das Auge sieht nicht, das Ohr hört nicht, der Fuss geht nicht u. s. w. Es muss der Versuch gemacht werden, der oft mislingt; er muss daher vielmals wiederholt werden, um allmälig immer besser zu gelingen. Diese Wiederholungen sind die Uebungen, welche die Seele vornimmt, um die Organe an den Dienst der Seele zu gewöhnen, bis sie diese Dienste wie von selbst verrichten, als wäre es etwas ihnen von Natur Gegebenes. So werden die bei den Wiederholungen und Uebungen gemachten willkürlichen Bewegungen unwillkürliche; die Seele braucht dann gar nicht mehr bewusst auf die Organe zu wirken, sie agiren wie von selbst, als Automaten, und wie durch eine natürliche Magie. Die Gewohnheit hat man deswegen eine zweite Natur genannt; die künstliche Uebung ist einer natürlichen Thätigkeit gleich geworden. Darum ist die Gewohnheit aber auch noch nicht Freiheit, nur Befreiung von der ersten Natur, nicht von der zweiten. Letzteres geschieht erst durch's Entwöhnen, zu dem eine Reihe entgegengesetzter Uebungen führt.

Ist nun die Gewohnheit nur der Uebergang der animalischen Functionen aus ihrer Möglichkeit in die Wirklichkeit, so können wir dies erstens das Einwohnen der Seele in den Leib nennen. Das wäre jedoch blos das thierische Leben der Seele; und da geschieht diese Einübung bei den Thieren viel rascher, als beim Menschen. Die weiteren geistigen Functionen der Seele, zu denen sie des Leibes bedarf, und die wir hier wieder, wenigstens ihrem formellen Begriffe nach, anticipiren müssen, bedürfen aber einer fernern Bildung und Umbildung der natürlichen Functionen, um diese dem Geiste dienstbar zu machen; Das ist zweitens die negative Gewohnheit, die Abhärtung, wie das Erste die positive war. Indem diese blos negative Richtung gegen die natürlichen Functionen das Mittel wird, dieselben für eine dem Geist zukommende Fertigkeit umzubilden, so haben wir drittens die Geschicklichkeit.

a. Das Einwohnen der Seele in den Leib.

§. 389. Zu dem Gebrauch, den die Thiere fast unmittelbar nach ihrer Geburt von ihren animalischen Functionen machen, scheint ihnen gar keine Gewohnheit nöthig zu sein. Man sieht wohl die Mutter dem jungen Vogel gewissermaassen vorfliegen,

das Fliegen zeigen. Das Fliegen ist aber nicht sowohl ein Angelerntes, als ein von Natur durch den Instinct Gegebenes. Wenn die positive Gewohnheit, erst durch mannichfache Wiederholungen und Uebungen sich seine Functionen aneignen zu können, eine Unvollkommenheit des Menschen zu seiu scheint: so ist dies vielmehr ein grosser Vorzug desselben, weil er eben nicht durch den Instinct, sondern durch die Freiheit dazu kommt. Daher ist auch das Sehen, das Hören des Menschen ein ganz Anderes, als das der Thiere, ein schon vom Geiste Durchwirktes. Zunächst beim Sehen lernt der Mensch, beide Augen convergirend auf Einen Gegenstand richten. Kinder schielen oft, und man muss ihnen dafür über's Gesicht fahren. Wir sehen Alles in Einer Fläche, also gleich nah. Die Kinder greifen mithin nach Allem, und erst der Tastsinn corrigirt dies; er lehrt uns ebenso, dass, was dem Auge blos Schatten zu seiu scheint, in Wirklichkeit eine materielle Ecke ist. Noch die Chinesen können keinen Schatten malen, wieviel weniger verstehen die Thiere seine Bedeutung. Bei den Thieren ist das Gehen, Stehen sogleich etwas Natürliches; die vier Beine des Säugethiers halten dasselbe unmittelbar aufrecht, andere Thiere kriechen von Natur. Der Mensch muss alle diese Stadieu durchmachen, um zum menschlichen Gehen und Stehen zu gelangen. Er kriecht zuerst auf allen Vieren, wie das Räthsel des Oedipus besagt. Aber wie lange Zeit braucht das Kind, um sich auch nur das Kriechen anzugewöhnen, seinen Leib mit Hülfe der Hände vorzuschieben, darauf die Beine nachzuziehen! Weiter dauert's wieder eine gute Weile, bevor es sich allmälig aufrichtet, am Stuhle anhält: ferner Einen Fuss allmälig vor den anderen setzt u. s. w. Wie oft misglücken ihm alle solche Versuche! wie häufig fällt es dabei hin! Nichts von allem Dem zeigt der Hund, die Schlange, der Fisch. Die Unbehülflichkeit des Menschen ist in Wahrheit der Grund, dass er, durch allmäliges Einwohnen der Seele in ihren Leib, die geistige Freiheit gewinnt.

b. Die Abhärtung.

§. 390. Aber auch die animalischen Functionen lässt der Mensch, nachdem er ihren Gebrauch erlernt hat, nicht, wie sie sind, weil er sonst immer nur ein Naturwesen, wenn auch ein durch den Geist gesetztes, wäre. Als Geist, hat aber der Mensch nicht nur die Herrschaft über die Natur, sondern in dieser

Herrschaft liegt auch, dass er seine Bestimmungen an die Stelle der Bestimmtheiten der Natur setzt. Zu dem Ende verhält er sich auch nicht blos positiv zur Natur, sondern ebenso negativ. Schon das Gehen des Menschen ist eigentlich nichts Natürliches, weshalb wilde Menschen auf allen Vieren gehen: und der Utang, wenn er auch dem Menschen nachahmen will, doch bald wieder auf seine Hände zurückfällt. Damit geistige, in der Natur gar nicht gegebene Gewohnheiten sich im Leibe verwirklichen, darf dieser nicht so gelassen werden, wie er ist. Den natürlichen Bewegungen, Begierden und Trieben muss also ein Halt geboten werden, damit der Leib geschmeidig werde, später die geistige Bestimmung in sich aufzunehmen. Diese negative Gewohnheit ist die Abhärtung. Der Jäger duldet Frost, Kälte, Hunger; den meisten Strapazen unterzieht sich der Soldat. Auch den Gelehrten lässt das Studium seinen Körper oft vernachlässigen, wie Leibnitz den Schlaf durch Kaffee bekämpfte u. s. w. So hört das animalische Leben auf, der Zweck des Daseins zu sein, wie wir noch bei der positiven Gewohnheit meinen konnten; es wird zum geeigneten, zum fügsamen Mittel, etwas Höheres, eine geistige Gewöhnung und Fertigkeit in sich aufzunehmen, der es als Werkzeug dient, statt ihm als Schranke hinderlich zu sein. Der Mensch versagt sich sinnliche Genüsse, selbst solche, die zur vollen Existenz des Leibes nothwendig scheinen, um geistige Zwecke zu verfolgen. Aber nicht nur gegen den sinnlichen Genuss, auch gegen das Unglück kann sich der verständige Mensch abhärten, indem er sich nicht durch dasselbe von seinem Zwecke abbringen lässt, während dem Tiefsinnigen dies eben nicht gelingen wollte.

c. Die Geschicklichkeit.

§. 391. In der Geschicklichkeit zeigt sich besonders die Herrschaft des Geistes über die Natur, mögen es nun selbst leibliche oder geistige, oder Beides zusammen sein. Welche unsägliche Mühe und Arbeit, welche jahrelangen Uebungen kostet es dem Seiltänzer, seine halsbrechenden Wendungen und Sprünge zu machen, ohne dass er, wie der Nachtwandler, durch ein Anrufen aus dem Concept gebracht würde! Er weiss, dass er auf einem schmalen Seile einherschreitet; er beherrscht aber seinen Leib, so dass er unverzagt bleibt. Lesen, Schreiben, Clavierspielen sind dann solche geistig-leibliche Fertigkeiten,

welche ebenso, wie die Seiltänzerkünste, eine magische Beherrschung der Natur voraussetzen. Wie lange hat man einzelne Buchstaben, Noten u. s. w. ansehen, aussprechen, anschlagen müssen, bevor sie als Worte, Musikstücke mit Leichtigkeit gesprochen und ausgeführt werden konnten! Aber nachdem die Fertigkeiten einmal erlangt worden, sind wir der Vermittelungen, die wir durchmachen mussten, um dieselben zu erlangen, gar nicht mehr bewusst.

Hierher gehören auch scheinbar ganz geistige Geschicklichkeiten, wie das Denken, die aber dennoch immer am Gehirn auch ein leibliches Werkzeug finden. Auch hier bedurfte es der Abhärtung; die Fibern des Gehirns mussten biegsam werden, unserem Denken zu gehorchen. Wir müssen uns auch an's Denken gewöhnen, damit es uns nicht Kopfweh verursache. Ebenso gehören sittliche Gewohnheiten hierher; — Tugenden, wodurch wir uns gewöhnen, unsere Triebe einzuschränken, auf das mittlere Maass, wie Aristoteles verlangt, zurückzuführen, auf dass wir, wie von selbst, ohne Zwang, sondern durch eigenen Trieb angespornt, das Gute vollbringen. Daher auch Gewohnheit, sagt Aristoteles, und Sittlichkeit dasselbe Wort sind, nur dass das letztere den Vocal verlängert, ἔθος und ἦθος (*Eth. Nicom.* II. *c.* 1). Die Gewohnheit ist zwar das allgemeine Verfahren, unter welches wir eine Menge von besondern Beherrschungen des Sinnlichen bringen. Als eine Geschicklichkeit unter den andern, ist aber die Gewohnheit auch etwas Einzelnes. Die allgemeine Gewohnheit, als solche, besteht dagegen darin, den Leib überhaupt negativ zu setzen, und sich zur Festigkeit des nur geistigen Seins im Tode vorzubereiten. Wir sterben daher, sagt man, an der Gewohnheit des Lebens. Indem dieselbe jedoch zunächst darin besteht, dass die Seele ihre Wohnung im Leibe aufgeschlagen hat: so ist der Leib nun, als solcher, nicht mehr seiner selbst, sondern nur Sinnbild, Symbol, Zeichen der Seele geworden; das σῶμα ist, wie Heraklit sich ausdrückte, das σῆμα des Geistes, — die ruhende, gewordene Wirklichkeit der Seele im Leibe, die Physiognomik.

2. Die Physiognomik.

§. 392. Hier handelt es sich nicht um die organischen oder animalischen Lebensprocesse, sondern um die Art und Weise wie die durch Gewohnheit erworbenen Fertigkeiten deren innere

Digitized by Google

und äussere Organe modificirt, und damit zu besondern Zeichen des Geistes gemacht haben. Die vielen einzelnen Gewohnheiten hatten sich jede nur das Eine oder das andere Organ ausgewählt, um an demselben das Werkzeug der Geschicklichkeit auszubilden. Die Physiognomik aber ist die absolute Gewohnheit, das ganz allgemeine Einwohnen der Seele in den Leib, der damit als Ein Ganzes zum Symbol des Geistes wird. Da indessen der Geist sich in eine Menge von Thätigkeiten, Eigenschaften, Momenten zerlegt, die freilich wieder, ihrem Inhalte nach, seinen spätern Stufen angehören: so müssen wir sie doch wieder schon hier erwähnen, indem sich deren Mannichfaltigkeit eben an den mannichfaltigen Organen und Functionen des Leibes das materielle Werkzeug und den sinnlichen Ausdruck sucht. Es giebt also keinen Theil des Organismus, der nicht den Geist symbolisire, und als eine ruhende Gestalt dessen Thätigkeit ausdrücke. Hat die Physiognomik daher auch den Namen von der Physiognomie, so beschränkt sie sich doch nicht auf die Gesichtszüge; sondern, indem sie sich auf die Haltung des ganzen Organismus bezieht, erstreckt sie sich auch auf die Hand, sogar auf den Knochen. So können wir in der Physiognomik die Schädellehre, die eigentliche Physiognomik, und die Chiromantie unterscheiden.

a. Die Kranioskopie.

§. 392. Wenn selbst der Knochen zum Ausdruck des Geistes herangezogen wird, so ist es doch besonders nur der nach Aussen gekehrte, welcher die Umhüllung des allen geistigen Thätigkeiten zum Ausgang, Sitz und Werkzeug dienenden Gehirns bildet; — kurz also der Schädel. Von Galls Schädellehre thut Hegel, in der Phänomenologie (Werke, Bd. II, S. 256—260), zwar den harten Ausspruch, dass es die ärgste „Verleugnung der Vernunft“ sei, die man dem freien Geiste zumuthen könne, — nämlich „dass das Sein des Geistes ein Knochen ist.“ Bei den Kindern ist indessen der Knochen noch weich, ein Knorpel, das Gehirn noch oben offen. In der Kindheit wird aber der Grund zur Entwickelung aller geistigen Thätigkeiten gelegt. So wollte Gall die Schädellehre auf die Erziehungskunst anwenden, und den künftigen Beruf der Kinder daraus erspähen. Denn es ist doch wohl anzunehmen, dass, wenn eine geistige Function sich entwickelt, erstarkt, sie das Organ,

Digitized by Google

die Stelle im Gehirn, an welcher sie ihren Sitz hat, erstarken, erweitern, sich ausdehnen macht; und damit den weichen Knochen selbst verändert. Daher die Behauptung der Kranioskopen, dass eine sehr entwickelte Thätigkeit einen Hügel: wenn sie dagegen in geringem Grade vorhanden ist, ein Thal im Schädel zurücklasse. Darauf hin wollen sie die Topographie des Schädels in dreissig und einige Regionen getheilt wissen, die sich in drei Gruppen unterscheiden: die sinnlichen Thätigkeiten, wie die Geschlechtsliebe, sollen im kleinen Gehirn, die intellectuellen Functionen vorne im grossen Gehirn, die Empfindung, die Einbildungskraft in der Mitte ihren Sitz haben. Wir übergehen die Zahlen-, Orts- und sonstige Sinne, und beschränken uns auf die eine Bemerkung des Aristoteles (*Physiogn.*, *p.* 811 *b. Bekk.*), welcher wegen derselben gewissermaassen der Gründer der Schädellehre genannt werden kann: dass eine hohe sanft gewölbte Stirn das Zeichen der Gelehrigkeit, hoher Intelligenz ist; — ein Satz, den gewiss Niemand bestreiten wird. Das weitere Empirische der einzelnen Thätigkeiten des Geistes und ihrer Beziehungen zur Leiblichkeit, zu den Höckern und Vertiefungen des Schädels hätte die Kranioskopie dann aber doch auch empirisch nachzuweisen; und Das erwarten wir von ihr. Der Grundgedanke darf jedoch nicht als ein verfehlter angesehen werden; wir brauchen nur an die Camper'sche Gesichtslinie zu erinnern (§. 350). Müller will sich weder für noch gegen Gall entscheiden, weil die Erfahrungen seine Lehre noch nicht bestätigt haben; er äussert auch Zweifel über die Gehirn-Regionen, und führt das Wort Napoleon's I. an: „Was würde aus dem Organ des Diebstahls, wenn's kein Eigenthum gäbe?“ (Bd. I, S. 729—730). Worauf Gall indessen wohl antworten könnte: Dann verschwände eben der Hügel.

b. Die Physiognomie.

§. 394. Der hauptsächlichste Sitz der Symbolik des Geistes bleibt aber immer der vordere Theil des Kopfes, das menschliche Antlitz; und erst die Wissenschaft dieses Symbols führt im engern Sinne den Namen der Physiognomik. Ueber diese Symbolik des Geistes bemerkt Müller (Bd. II, S. 569), dass die Ausbildung des Geistes die Gesichtsformen veredle, wie man bei Vergleichung der Formen der verschiedenen Stände sehe. Die Wirkung der geistigen Bildung sei, dass die Materie von der

Digitized by Google

Form des Organismus mehr beherrscht werde. Von der Physiognomik kann man also wohl sagen: Wenn wir einander Aug' in Auge schauen, da schliesst sich Geist zum Geiste auf. Mit dem ersten Blick haben wir ein physiognomisches Vorurtheil. Der erste Blick flösst uns Sympathie oder Antipathie ein: und es wird schwer, hernach sein Urtheil zu ändern, wiewohl es immer ein leichtsinniges Vorurtheil bleibt; denn das Gesicht kann sich verstellen. Die Sprache ist schon ein besseres Zeichen; aber auch sie kann, wie Talleyrand sagte, dazu gebraucht werden, unsere Gedanken zu verhüllen. Erst die Handlung ist der wahrste Ausdruck des Geistes; und Lichtenberg empört sich über Den, welcher diesem Zeichen mistraut, — indem er einem Solchen einen Backenstreich anbietet. Aber kann nicht die Heuchelei auch zuweilen bis dahin fortgehen?

Die Wissenschaft der Physiognomik haben eigentlich nur zwei Männer behandelt, Lavater („Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniss und Menschenliebe") im vorigen Jahrhundert: und Aristoteles im Alterthum, in seiner Schrift φυσιογνωμικά, da Baptista Porta im 16. Jahrhundert mehr nur den Spuren des Stagiriten gefolgt ist. Lavater hielt sich, dem modernen Standpunkte gemäss, an's Individuum, und dessen Züge in der Silhouette. Als er Göthe dessen Silhouette abverlangte, und dieser ihm eine falsche einschickte, schrieb Lavater schnell zurück: Das ist nicht Göthe, oder meine ganze Wissenschaft fällt zusammen. Lichtenberg parodirte ihn mit der Physiognomik der Zöpfe. Aristoteles, dem Standpunkt des Alterthums getreu, beschränkt sich auf allgemeine Charaktere: Grossmuth, Stolz, Eitelkeit, Sanftmuth, Feigheit, vergleicht sie mit den thierischen Charakteren des Hundes, des Löwen, des Rehs u. s. w; und nimmt auch andere Theile des Körpers, wie den Hals, die glatte oder rauhe Haut, Haar, Fleisch u. s. w., für seine Erklärung zur Hilfe. Denn er will nicht Einem Zeichen trauen, sondern nur mehrern. Glatte Haut deutet ihm so auf Güte, rothe Gesichtsfarbe auf Lebhaftigkeit, grosser, nicht dicker Hals auf Grossmuth, fleischiger auf Zorn, kurzer auf Verschlagenheit, langer, dünner Hals und blinkende Augen auf Furchtsamkeit, kleine Stirn, wie wir (§. 393) sahen, auf Ungelehrigkeit: hervortretende Augen auf Eitelkeit, — eine öfters von mir gemachte Beobachtung. Aber auch die ganze Haltung des Menschen, sein Gang u. s. w. sprechen sein Inneres aus.

c. Die Chiromantie.

§. 395. Das zuletzt zu erwähnende, jedoch darum nicht unsicherste Zeichen des Geistes ist aber die Hand. Ein Englischer Chirurg hat aus der Beschreibung der menschlichen Hand, in einer gekrönten Monographie, den teleologischen Beweis vom Dasein Gottes führen wollen. Die Hand ist ein Knochen, wie der Schädel, aber für den Menschen, wie Aristoteles sagt, das Werkzeug der Werkzeuge, — als bringe dieses Organ seinen Geist nach allen Richtungen hin zur Darstellung (§. 311). *Le stile, c'est l'homme*, sagen die Franzosen wohl schon besser. Neuerdings aber hat ein Sonderling dieser Nation nicht aus der Schreibart, sondern eben aus der Handschrift eines Menschen seinen ganzen Charakter heranslesen wollen! Und ist auch die Chiromantik, welche das ganze Schicksal des Menschen von den Linien seiner Hand abzulesen sich getraut, eine eben solche Täuschung, wie die Astrologie (§. 347): so sind immerhin die vielen Linien einer Hand ein Zeichen grosser Geschäftigkeit, grosser Umsicht und vielen Gebrauchs der Hand. Ueberhaupt aber bietet die Form der Hand gewiss eine sichere Handhabe des Rückschlusses auf den Charakter ihres Besitzers, von der fein gebildeten Hand einer Weltdame bis zu den Schwielen des Arbeiters, vom Accoucheur bis zum ästhetischen oder industriellen Künstler. Die Hand verbindet gewissermaassen Schädellehre und Physiognomik, indem wir in ihr eine Physiognomie des Knochens entdecken können; und zu Schädel und Physiognomie wird sie würdig das dritte Element für die Symbolik des Geistes hinzufügen. Zugleich ist sie in steter Beweglichkeit, und macht so den Uebergang aus dem ruhenden Zeichen zur bewegten Symbolik des Geistes, zur wirksamen Wirklichkeit desselben im Leibe, die wir die Pantomime nennen können.

3. Die Pantomimik.

§. 396. Die Pantomime ist nun, wie der Name besagt, die vollständige Mimik der Seele im Leibe, indem alle Glieder, namentlich Kopf, Hand und Füsse, die inneren Vorstellungen durch entsprechende Bewegungen zu malen suchen. Das materielle, leibliche Sein hat die Natur der Seele, thätig zu sein, ganz in sich aufgenommen; und diese überträgt ihre Beweglichkeit auf den ganzen Organismus in seinen drei Momenten: also

zunächst auf seine äussere Gestalt, sodann auf das innere organische Leben, endlich auch auf das animalische.

a. Die aufrechte Stellung.

§. 397. So können wir vorerst die aufrechte Stellung, wodurch die äussere Gestalt des Menschen sich vor der aller andern Thiere auszeichnet, die absolute Physiognomie oder die absolute Geberde nennen, weil sie sich nicht auf einzelne Theile des Leibes beschränkt, sondern über den ganzen Organismus ausdehnt. Wenn Ovid sagt: *os homini sublime dedit*, so ist es doch nicht ein Gott oder die Natur, die dies dem Menschen verliehen; sondern er hat es sich selbst durch die fortwährende Kraft seines Willens zu verdanken. Der Entschluss, seinen Schwerpunkt in die Fläche zwischen den beiden Beinen fallen zu lassen, ist der einzige Grund des Stehens; — das Mittel: „die fortdauernde Anstrengung der Streckmuskeln" (Müller, Bd. II, S. 131). Stehen heisst also: stets Bewegungen machen, d. h. sich anstrengen, um sich nicht zu bewegen, um nicht zur Erde zu fallen. Stehen ist also Ruhen des Körpers auf Beinen und Füssen (Budge, a a. O., S. 265). Alle Glieder und Functionen drängen dabei auf den Schwerpunkt hin. Es ist die ganze Seele, die jeden Punkt des Organismus bestimmt, dies Ziel zu erreichen: wenn wir auch später, nach Erlangung dieser Gewohnheit, wieder ganz bewusstlos diesen Act des freien Willens vollführen (§. 388).

b. Der pathognomische Ausdruck.

§. 398. So dringt die Seele bis in den eigentlichen Sitz des natürlichen Seins des Geistes, d. h. bis zur in sich eingeschlossenen Leiblichkeit, — kurz, bis zum organischen Leben ein, um auch dieses, wie nicht minder die unwillkürlichen Bewegungen des animalischen Lebens, zum Ausdruck des Geistes zu machen. Zu den Ursachen einer Affection des organischen Lebens gehört z. B. die Traurigkeit, die ihren Ausdruck in einer Krankheit des Gangliensystems, in der Hypochondrie der Männer und der Hysterie der Weiber, hat. „Kummer, tiefes Leid bringen in kürzester Zeit disponirte Phthisis, disponirte Leberkrankheiten, Herzkrankheiten zu Tage. Die Leidenschaften bewirken ein allgemeines Ergriffensein des Nervensystems, Herzklopfen, Beschleunigung des Blutumlaufs, der Athmung, profuse Absonderungen, Thränenfluss, Schweiss, Diarrhöe:

die Vorstellung wollüstiger Bilder erregt den Samen; Schrecken wässrigen Urin (Müller, Bd. II., S. 569), — ebenso Blässe, Zittern der Glieder, weil das Blut zum Herzen weicht, und die Muskeln erschlaffen. Der Zorn bringt das Gegentheil hervor, treibt das Blut in's Gesicht, ruft die Galle hervor: es ist der Kampf gegen die Aussenwelt; nur bei Feigen, bei innerem Aerger wird das Blut zurückgetrieben. Auch Scham äussert sich als Gesichtsröthe, weil sie ein moralischer Zorn gegen sich selbst oder Andere über etwas nicht sein Sollendes ist. „Durch Gemüthsaffecte kann sich das Haar bleichen" (Budge, S. 326). Es wäre aber ganz unrichtig, bemerkt Müller, anzunehmen, dass die Seelenempfindungen ihren Sitz in solchen Organen haben; sie haben ihn immer nur im Gehirn; und die Organe seien afficirt, je nach ihrer Schwäche. Wenn Zorn und Aerger Leberkrankheiten erzeugen, so ist Das also ganz individuell. Guten Constitutionen hilft ein tüchtiger Aerger nach Tisch verdauen. Ebenso erröthen die Einen bei Scham, Verdruss, Ungeduld; die Anderen erblassen dabei u. s. w. (Bd. I, S. 712—713).

Schwerer zu verstehen und zu erklären sind andere pathognomische Ausdrücke, die sich mehr auf die unwillkürlichen Bewegungen des animalischen Lebens beziehen. Weinen ist Neutralisiren, zu Wasser Werden des Schmerzes. Das Lachen wird durch einen Contrast erzeugt, z. B. zwischen dem Zweck eines Menschen, und den widersinnigen Mitteln, die er anwendet, um ihn auszuführen. Die Wirkung dieses Widerspruchs auf uns stellt sich leiblich durch ein unterbrochenes, stossweise vor sich gehendes Ausathmen der Luft dar. Wir lachen aber auch im höchsten tragischen Pathos, wie Odoardo Galotti, weil der Contrast des Misgeschicks plötzlich in seine Seele einbricht: und weinen Freudenthränen, um das Uebermaass des Glückes ertragen zu können und uns dadurch zu erleichtern. Doch kann der höchste Gipfel der Freude, gerade wie der des Schmerzes, selbst den Tod herbeiführen. Im Schluchzen ist Weinen und Lachen im höchsten Pathos der Trauer verbunden; auch in ihm ist ein unterbrochenes Athmen gesetzt. Das Seufzen, als langsames, tiefes Athmen, ist mehr ein nach Innen hin ausbrechender Schmerz. Die Langeweile bekundet sich durch Gähnen, indem langsame Thätigkeiten der Gesichtsorgane sich vollziehen, da es „in einem tiefen Ein- und Ausathmen, mit Affection des *nervus facialis* besteht; wobei die im Gesichte sich verbreitenden Aeste Contrac-

Digitized by Google

tionen der Gesichtsmuskeln, und der Ast zum *musculus digastricus maxillae inferioris* das weite Oeffnen des Mundes verursacht“ (Müller, Bd. II, S. 78). Denken endlich erzeugt Runzeln, als Negativität, Sich-Sammeln gegen das materielle Aussereinander.

c. Die Geberde.

§. 399. Der höchste Ausdruck des Geistes im Leibe ist aber das Mienenspiel, auf welches die Alten im Theater durch die Maske verzichteten, das wir aber nur sehr ungern vermissen würden. Denn während die alten Mimen, wie Aristoteles in der Physiognomik, sich mit dem allgemeinen, stehenden Charakter begnügten: so ist unserer Schauspielkunst der Wechsel der individuellen Lebendigkeit, die Lavater eben betonte, unentbehrlich. Der Blick des Auges, aus dem Schiller sagt, dass die Seele spreche, gehört hierher. Das Naserümpfen drückt die Verachtung gegen den Anderen durch Sich-in-sich-Zusammenziehen aus. Das Aufwerfen des Kopfes bezeichnet Stolz, indem wir dabei die Nase hoch tragen. Stirn-Runzeln deutet den Zorn an, als ein sich negativ gegen den Anderen Verhalten. Ein gewisses Zusammenziehen der Mundwinkel kann als Spott, oder auch als Hohn gegen die Welt ausgelegt werden. Verständlicher und leicht erklärlich sind andere Geberden des Kopfes, wozu auch oft andere Glieder hinzugezogen werden. Den Kopf senken, ist das Zeichen der Bejahung, als Zustimmung, Unterwerfung unter die Meinung des Andern; Verneinen dagegen wird durch Zurückwerfen des Kopfes ausgedrückt, gleichsam um sich der Meinung des Andern zu entziehen. Der Zweifelnde bewegt den Kopf langsam hin und her, weil er zwischen beiden Meinungen schwankt. Die Hände über den Kopf zusammenschlagen, ist selbstverständlich das Symbol der Verzweiflung, indem die Wellen des Unglücks uns gewissermaassen über den Kopf strömen. Wir winken zu mit dem Rücken der Hand, weil wir den Anderen herbeiziehen wollen; wir winken ab mit der hohlen Hand, um ihn zurückzustossen. Die Geberde kann bis zu Tönen fortgehen, und so können wir in ihr sogar einen der Ausgangspunkte der Sprache erblicken.

Indem so die Seele vollkommen zur Herrschaft über ihre Natürlichkeit gekommen ist, sieht sie in ihr nicht mehr ihr individuelles Sein, die blos bewusstlose Substanz ihres natürlichen Geistes, sondern sie sieht im Leibe auch ihr eigenes

Sein; das Allgemeine ist für das Allgemeine geworden, der Geist aus der Seele geboren. Weil die Seele, als Geist, es jetzt nur mit sich selber zu thun hat, so wird ihr erst dadurch in einem zweiten Standpunkte die bewusstlose, natürliche Seite ihres Seins, welches seine Wurzeln im ganzen natürlichen Universum hatte, ein Fremdes, ein ihr Anderes, das sie so von sich abstösst, um in sich zu wohnen. Selbst empirisch-psychologisch ist die Natur also dem Geiste nicht ursprünglich entfremdet, so wenig als für den Logiker (§. 164). Das Anderssein der Natur ist immer nur ein späterer, abgeleiteter Standpunkt, der drittens wieder zur ursprünglichen Heimatlichkeit zurückkehren soll (§. 339). So weiss der Geist, dass diese Natur, die ihn bisher beherrscht, und von der er sich nunmehr befreit hat, zwar selbst dadurch eine freie geworden ist, aber zugleich an sich der Geist ist: das Urtheil, die ursprüngliche „Selbstunterscheidung", oder auch „Selbsttheilung des Geistes," wie Hegel in der Philosophie des subjectiven Geistes (§. 413—414) es fasst. Der freie Geist geht aber darauf aus, das, was die Natur so nur an sich ist, Fleisch von seinem Fleisch, und Geist von seinem Geist zu sein, zum Fürsichsein, zum Bewusstsein, zur Wirklichkeit zu bringen. Das ist der Gegenstand des zweiten Kapitels des subjectiven Geistes, — die Lehre vom Erkennen, oder der theoretische Geist.

Zweites Kapitel.

Die Erkenntnisslehre.

§. 400. Wir haben hiermit nicht, wie Hegel (a. a. O., §. 412) will, das blosse Bewusstsein, den erscheinenden Geist, in der Phänomenologie des Geistes, erreicht, die eben nur die Heranbildung des gemeinen Bewusstseins ist, welches erst hinterher am Schlusse weiss, dass die objective Welt die Substanz des Subjectes in sich hat. Das wissen wir schon längst aus der logischen Idee der Wahrheit, als der theoretischen Idee (§. 142). Es ist das tägliche Brod der Philosophie, und nur für die Einleitung in diese Wissenschaft, wie Hegel auch richtig die Phänomenologie gestellt hat (§. 344), ist es etwas Neues, ein erst zu erringendes Resultat: den gemeinen Verstand, den wir schon hinter uns haben, zum philosophischen Wissen überzuleiten. Es ist um so unbegreiflicher, dass Hegel die Phänomenologie des Geistes noch einmal in den Context des Systems verweben will,

Digitized by Google

da er doch ein sehr klares Bewusstsein über die blos isagogische Natur derselben, als der Lehre vom Bewusstsein, hat. „Die Kantische Philosophie", sagt er (§. 415), „kann am Bestimmtesten so betrachtet werden, dass sie den Geist als Bewusstsein aufgefasst hat, und ganz nur Bestimmungen der Phänomenologie, nicht der Philosophie desselben, enthält." Warum bringt dann aber, fragen wir, auch Hegel in seine Philosophie des Geistes die gleich Anfangs von ihm abgethanenen Bestimmungen der Phänomenologie wieder herein? und Rosenkranz (§. 616) ihm nach, der unsere Eintheilung altklug mit den Worten abzufertigen meint: „Seit Descartes und Kant sind alle tieferen und wahrhaft originellen Erweiterungen der Philosophie von dem Begriff des Bewusstseins ausgegangen. Und nun sollte es mit dem antiquirten Begriff eines besondern Erkenntnissvermögens wieder verschmolzen werden?" Dass die Seele nicht besondere Vermögen besitzt, haben wir bereits in der Einleitung gesagt (§. 341). Dass aber die Erkenntnisslehre ein antiquirter Begriff sei, und das Bewusstsein nicht eines ihrer Momente, werden wir uns nie von Rosenkranz aufbinden lassen: wie denn auch Hegel und Rosenkranz selber sie in der Lehre vom Geiste abhandeln. Der Unterschied meiner Auffassung ist nur der, dass ich das Bewusstsein schon sogleich als Geist fasse, während beide Männer es auch innerhalb der Philosophie noch dem Geiste vorausgehen lassen, und so mitten in ihr sich noch einmal auf den Standpunkt des gemeinen Verstandes, von dem die Phänomenologie ausging, zurückversetzen.

Was die Eintheilung dieses Kapitels betrifft, so beginnt der theoretische Geist oder das Erkennen nicht damit, sich auf den Gegenstand als einen äusseren zu beziehen; sondern da dieser Gegenstand die Natur des Geistes selber ist, die er durch ursprüngliche Theilung seiner selbst erst erzeugt, aus sich heraussetzt, so ist mit dem Beginn des Erkennens dies aus sich Heraussetzen erst im Werden begriffen. Oder umgekehrt, die sinnliche Natur, weil sie noch nichts dem Geist Fremdes ist, ist an ihm selbst noch als seine sinnliche Natur vorhanden, die aber nicht mehr das dumpfe Weben des Geistes in ihm bleibt, sondern die er jetzt mit vollkommener Klarheit in sich findet, weil er zur Herrschaft über sie gelangt ist. Der erste Punkt des erkennenden Geistes ist daher die Sinnlichkeit, in welcher der Geist, als allgemeiner, die in ihm gefundenen Einzelnheiten der

Natur erst aus seiner Substanz heraussetzt. Da die so äusserlich gewordene Natur aber zugleich das Abbild des Geistes ist, so verwandelt er zweitens ihre objectiven Einzelnheiten in ein System von Allgemeinheiten, die seine subjectiven Bestimmtheiten sind; — die Einbildungskraft. Drittens kommt der Geist zum Bewusstsein, dass diese Allgemeinheiten nicht blos subjective Vorstellungen, im Gegensatze zur Objectivität der Dinge, sind; sondern dass eben jene Allgemeinheiten des Geistes das eigene Wesen der Dinge bilden; — das Denken, womit das Erkennen vollendet ist, weil nun durch die Coincidenz des Subjects und des Objects die Wahrheit, der Gegenstand des theoretischen Geistes, errungen ist.

A. Die Sinnlichkeit.

§. 401. Dadurch, dass die Seele zur vollständigen Verwirklichung, in der Totalität ihrer Naturbestimmtheiten, gekommen ist, findet sie dieselben unmittelbar in sich. Die Empfindung ist so die erste Stufe der sinnlichen Erkenntniss. Indem sich die Seele aber auch von der empfundenen Sinnenwelt unterscheidet, sich von ihr als einem ihr Objectiven lostrennt, wird sie Anschauung; die zweite Stufe der Sinnlichkeit. Da das Angeschaute jedoch ebenso Product des Geistes ist, so hat es nicht nur den Charakter der Objectivität, der die Einzelnheit ist, sondern auch den des Geistes, welcher die Allgemeinheit ist: indem die Seele also die Objecte, ob zwar noch als sinnliche, so doch schon als allgemeine, anschaut, wird sie Wahrnehmung; der dritte Standpunkt der Sinnlichkeit.

1. Die Empfindung.

§. 402. In der Empfindung treffen wir zunächst den ganzen Inhalt des natürlichen Universums als einen uns gegebenen an; — die äussere Empfindung. Ebenso finden wir aber natürlich auch die natürlichen Bestimmtheiten unseres individuellen Geistes, Das, was wir in der Anthropologie die Substantialität des Geistes nannten, in uns vor; das ist zweitens das Gefühl. Drittens finden wir uns selbst, als das allen diesen Inhalt in sich Findende; das Selbstgefühl. Wenn Müller die Frage aufwirft, ob der Zustand des Sinnesorgans in ihm selber oder im Gehirn empfunden werde, und dabei vielen Schwierigkeiten entgegen sieht, für die er wieder eine „metaphysische“ Lösung verlangt (Bd. II,

S. 350—352), so ist ihm von daher zu erwiedern: Die Empfindung ist zwar räumlich im Organ, ihr Bewusstsein aber raumlos im Sensorium; und so ist ihm ja selber bekannt, dass die Empfindung öfters nicht zum Bewusstsein dringt, wenn Leidenschaften und dergleichen unsere Aufmerksamkeit anderswo hin lenken (S. 272—273). In diesem Falle ist die Empfindung eben lediglich im Organ, und nicht im Gehirn.

a. Der äussere Sinn.

§. 403. Da, wie Müller (Bd. II. S. 268) sagt, „es nicht in der Natur der Nerven selbst liegt, den Inhalt ihrer Empfindungen ausser sich gegenwärtig zu setzen“: so haben wir auf diese Weise selbst im äussern Sinne zunächst noch gar kein Bewusstsein darüber, dass der von uns in uns empfundene Inhalt einer Aussenwelt angehöre. Darum hat Aristoteles (*De anim.* III, 2) mit Recht gesagt: „Die Energie des Empfundenen und der Empfindung ist ein und dieselbe (ἡ αὐτὴ μέν ἐστι καὶ μία)“; d. h. sie sind ihrem innersten Begriffe nach, durch ihren substantiellen Inhalt, identisch. So lange sie aber nur der Möglichkeit nach sind, haben sie, als blosse Materien, „eine unterschiedene äussere Existenz“, (τὸ δ' εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐταῖς)“: d. h. das Empfindende, als das Subject, und das Empfundene, als das Object, fallen der Form nach aussereinander. Indem auch Empedokles von der Identität des Empfindenden und des Empfundenen ausgeht, hat er näher die Naturbestimmtheiten angegeben, die wir als solche in unsern Empfindungen zugleich als unsere eigenen Bestimmtheiten finden. Denn wegen der Identität des Subjects und des Objects im Erkennen, können wir nur Das erkennen, was wir selber sind. Er sagt daher:

γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὄπωπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἄταρ πυρὶ πῦρ αἴδηλον.

So haben wir hier die fünf Sinne aus der Naturphilosophie (§. 313) wieder aufzunehmen, aber jetzt zu ihrer dort dargestellten physiologischen Seite die psychische hinzuzufügen.

Diese Subjectivität der Empfindung, wonach das Empfundene im Empfindenden ist, ist so gross, dass, wie Müller (Bd. II, S. 256) sehr richtig bemerkt, das Saure nur im Geschmacksnerven, nicht im Gefühlsnerven, die Empfindung der Säure hervorbringt. Müller stellt daher das Princip auf (Bd. II, S. 254): „Die Sinnesempfindung ist nicht die Leitung einer Qualität oder

eines Zustandes der äussern Körper zum Bewusstsein, sondern die Leitung einer Qualität, eines Zustandes eines Sinnesnerven zum Bewusstsein, veranlasst durch eine äussere Ursache; und diese Qualitäten sind in den verschiedenen Sinnesnerven verschieden, die Sinnesenergien.“ Für's Auge bringt das Licht Farben, im Gefühlsnerven Wärme hervor. Die Oscillationen des Lichts werden also nur durch die Affection des Sehnerven als Licht gefühlt. Die Schwingungen der Körper sind keine Töne für den Gefühlsnerven, sondern nur Erzitterungen; und es gehört die Qualität des Gehörnerven dazu, um sie als Schall zu empfinden (Bd. I, S. 667). Weil hiermit die Qualität der Empfindung im Nerven ist, so können wir alle Arten der Empfindung auch ohne äussere Ursachen haben. Innere Ursachen, wie Blutcongestionen, bringen im Auge Helligkeit, im Ohr Sausen und Klingen hervor (Bd. II, S. 250—251); was Alles nicht möglich wäre, wenn nicht der Geist in seinen Nerven alle diese Naturqualitäten in sich selber hätte.

Müller hat aber sehr Unrecht, hier von einer „ewigen“ Unerkennbarkeit dieser Nervenzustände zu sprechen, — für die „Naturlehre“, setzt er zwar berichtigend hinzu. Nun, diese Einschränkung wollen wir uns gefallen lassen, indem bis jetzt nur erst die Anthropologie den wahren Aufschluss des Räthsels in der Identität des Geistes mit der Natur gegeben hat. Wenn Müller aber die Lösung des Problems mit Recht, wie immer, auf die Schultern der Philosophie legt, so können wir doch seine Kantische Verzweifelung nicht billigen: „Die sinnliche Erkenntniss kann uns nie die Natur und das Wesen der sinnlichen Welt aufschliessen“ (Bd. II, S. 256—258). Ich antworte mit Empedokles und Aristoteles: Wir erkennen die Säure des Essigs ihrer Wirksamkeit nach ganz vollkommen, weil unsere Geschmacksnerven diese Qualität selbst, der Möglichkeit nach, in sich haben.

α. Das Sehen.

§. 404. Da die Erkenntniss die Identität des empfundenen Naturobjects und des empfindenden Subjects ist, dieses aber noch kein Bewusstsein über die Objectivität seines Inhalts hat: so geht die Identificirung dieser Extreme für's empfindende Subject nur in ihm selber vor, wenn wir, als Denkende, auch wissen, dass das Eine der Extreme draussen ist. Zwei Extreme sind, aber logisch nur durch ein Drittes, wie Plato (*Timaeus*,

p. 27—28 *Bekk.*) sagt, durch einen *medius terminus*, zusammengeschlossen. Jede Sinneserkenntniss ist also ein vollkommener Schluss; und der Fortschritt in den Schlüssen der Sinne besteht allein darin, dass beide Extreme immer inniger mit einander verwachsen, und die Empfindung ihr Uebergreifen über das Empfundene also immer reiner darstellt. Was nun den Schluss des Sehens anbetrifft, so ist das Sehen der subjectivste Sinn, indem er. als rein theoretischer Sinn (§. 313), den Gegenstand ganz ausser sich liegen lässt, wie er ist, ohne ihn praktisch zu modificiren. Darum kann man das Sehen aber auch den objectivsten Sinn nennen, eben weil er das Object noch ganz walten lässt, ohne es anzutasten.

Nichtsdestoweniger ist es ganz richtig, wohin manche Physiologen jetzt neigen, im Idealismus der Empfindung so weit zu gehen, dass sie behaupten, ohne Auge wäre Licht und Farbe nicht (§. 403). Denn in der Aussenwelt sind nur Schwingungen des Aethers vorhanden (§. 230); und will man dies schon Licht nennen, so fehlt ihm doch die Helligkeit und die Farbe, die sich erst im sehenden Auge entwickeln. So macht das Auge erst das Licht zum Lichte, wie der Tastsinn es zur Wärme macht. Ohne den Sinn, als Form, ist also nur der rohe Stoff, das blosse Material für Helligkeit, Farbe, oder Wärme vorhanden: d. h. eben, sie sind dann lediglich der Möglichkeit nach da, wie Aristoteles sich ausdrückte (s. §. 403). Umgekehrt aber kann der äusserlich gegebene Stoff für die Sinnesempfindung fehlen, der Sinn aber dennoch die Empfindung aus seiner Subjectivität heraus erzeugen (§. 309), weil er eben die Naturqualität in sich selber vorfindet. Gewissermaassen in der Mitte zwischen diesen Extremen des empfundenen äussern Materials und der nur innerlichen Empfindung stehen die von uns in der Naturphilosophie (§. 265) erwähnten, sogenannten subjectiven Farben: Theils die prismatischen, Theils die geforderten oder physiologischen. Denn in Beiden geht die subjective Empfindung zwar von einem objectiv existirenden Stoffe aus; sie macht aber denselben zu etwas ganz Anderem, als er ursprünglich ist. In der entsprechenden Empfindung eines ihr gemässen Stoffes ist dagegen das Licht, das immer zum wirklichen Sehen gehört, ein Drittes zwischen Auge und Farbenpigment, indem, wie wir ebenfalls daselbst anführten (§. 267), der Mantel der Madonna in der Dresdner Gallerie Nachts, auch wenn sich ein sehendes

Auge darauf werfen wollte, sein mögliches Blau doch nicht zur Wirklichkeit entwickeln könnte.

Was nun die Natur des Schlusses selbst betrifft, so bilden die drei Momente: Sinn — Medium — Object, vielmehr zwei Schlüsse. Einmal nämlich ist das äussere Licht der *terminus major* (A), und die Netzhaut mit ihren Sehnerven der *terminus minor* (E); das Mittelglied, als in der Natur, ist aber selbst ein doppeltes, so dass wir eine *quaternio terminorum* haben. Denn als das Durchsichtige, welches wir eben das verwirklichte Licht nennen können (§. 231), muss das Medium, in welchem sich die Identität der Extreme vollzieht, sowohl dem Einen, als dem andern derselben angehören. So bilden das durchsichtige Medium einerseits die Körper, durch welche das objective Licht zum Auge dringt, wie Luft, Wasser, Glas: andererseits die Häute des Auges, welche dieses Licht bis zur Netzhaut durchlassen. Dieser Schluss ist mithin der Schluss des objectiven Lichts, des empfundenen Lichts. Der Schluss des empfindenden, des subjectiven Lichts, als nicht mehr der Natur, sondern dem Geiste angehörig, hat nur drei Glieder, indem hier die Netzhaut zum *terminus major* (A) wird: die Nerven, welche die Empfindung zum *sensorium* leiten, den *medius terminus* (B) abgeben; und das Gehirn selbst den *terminus minor* (E), die Subjectivität der empfindenden Einzelnheit, ausmacht. Beide Schlüsse sind aber wiederum, zusammengenommen, Ein Schluss, in welchem das *sensorium* und das äussere Licht die Extreme bilden: das Mittelglied aber seine Doppeltheit noch einmal verdoppelt, indem sich das objectiv Durchsichtige an die Dinge und das Auge, die Subjectivität der Empfindung aber an die empfangende Netzhaut und die leitenden Nerven, vertheilt. Damit ist aber Müllers Frage nach dem Sitz der Empfindung vollständig gelöst (§. 402). Weil die Seele nämlich die Alles durchdringende, raumlose Ubiquität besitzt: so empfindet sie in sich selbst, wenn sie in ihren Organen empfindet, und in ihren Organen, wenn in sich selbst. Wir sagen aber Seele, noch nicht Geist, weil hier in der Empfindung, als der ersten Pforte des Geistes, die Scheidung der Seele von der Aussenwelt wohl für uns, nicht aber schon für die Seele selber eingetreten ist; denn erst dadurch wird sie Geist. Indem hiermit der Geist in der Empfindung nur im Entstehen begriffen ist, könnte Hegel und Rosenkranz wohl Recht gegeben werden, die Empfindung noch in die Anthropologie zu verweisen. Da

der werdende Geist aber immer doch auch schon Geist ist, so konnten sie nicht umhin, auch in der Lehre vom Geiste wieder auf die Empfindung zurückzukommen. Und daher schreibt sich die nothwendige Verwirrung, die Empfindung in allen drei Abschnitten des subjectiven Geistes zu behandeln (Hegel, §. 403, 418, 446; Rosenkranz, §. 594, 620, 636); und die Rechtfertigung, die Hegel (§. 446) von dieser zerreissenden Dreitheilung giebt, kann ich durchaus nicht für zutreffend erachten.

β. Das Hören.

§. 405. Wenn der psychologische Fortschritt, bei der Identität des Empfindenden und des Empfundenen, darin besteht, dass Sinn, Medium und Gegenstand sich im Schlusse der Empfindung immer enger an einander schliessen: so wird der physiologische Fortschritt in der immer vollständigern Aufnahme der ganzen Materiatur des Empfundenen zu suchen sein. So treten zunächst im Gehör das Object und das äussere Medium in nähere Beziehung zu einander. Denn während beim Sehen das Licht der Gegenstand, und das Durchsichtige, wie Luft, das Medium war, ist die Luft jetzt Beides. Die Luftschwingungen, freilich ebenso gut auch noch Schwingungen anderer Körper, sind der Gegenstand sowohl, als das Medium; und daher hört man besser, je homogener Medium und Gegenstand sind. Um das Schallen eines festen Körpers besser zu vernehmen, legen wir das Ohr an einen festen Körper an, damit auch das Medium fest sei: während der Schall, der in der Luft entsteht, auch durch die Luft hindurch am Besten gehört wird (Budge, S. 409). Aber nicht nur objectiv ist der Gegenstand und das Medium dasselbe, sondern ebenso bilden die Organe des Ohrs, Trommelfell, Schnecke, Gehörknöchelchen, Labyrinth-Wasser u. s. w., so gut das Medium, wie den Gegenstand. Es sind nur Schwingungen, die vom Gegenstande durch Alles hindurchgehen, um zum Gehörnerven zu dringen (§. 313). Dabei vermittelt und erleichtert das Trommelfell den Uebergang der Schallwellen vom äussern zum innern Organe des Ohrs (Budge, S. 410). Im objectiven Schlusse des Gehörs können wir also wohl noch zwei Media unterscheiden, indem zwischen dem tönenden Gegenstande und dem Gehörnerven einerseits Luftschwingungen, andererseits die Schwingungen der Gehörorgane liegen. Doch da oft, wie beim Peitschenknall, die schwingende

Luft der einzige Gegenstand ist, kann auch dieser Schluss schon ein einfacher sein: Luft (A), Organ (B), Nerv (E); wie es ohnehin der subjective, d. h. eben der absolute Schluss der Empfindung ist. In diesem sind alle äusseren und inneren Schwingungen, als *terminus major*, das Eine Extrem, das durch das Medium des Gehörnerven mit dem Sensorium, als dem andern Extreme, vermittelt wird.

Da im Gehör nur das Zeitliche, nicht, wie im Sehen, das Räumliche empfunden wird, so „ist", sagt Müller (Bd. II, S. 478) mit Recht, „die Unterscheidung der Richtung des Schalls kein Act der Empfindung selbst, sondern des Urtheils, zufolge schon gewonnener Erfahrungen. Das einzige sichere Leitungsmittel hierbei ist die stärkere Wirkung des Schalls auf eines der beiden Ohren." Wir schliessen nämlich, dass der Schall von der Seite herkommen müsse, an welcher wir den stärkeren Schall hören, da die Stärke der Töne mit ihrer Entfernung vom Ursprung der Schwingungen abnimmt. Daher derjenige, dessen eines Ohr schärfer hört, als das andere, immer alle Töne von der Seite des gesunden Ohrs zu hören vermeint. Kommen aber bei gleich guten Ohren die Wellen gerade von Vorn oder gerade von Hinten, so dass der tönende Gegenstand beiden Ohren gleich nah ist: so ist es schlechthin unmöglich, die Richtung des Tons zu erkennen, bis wir eine halbe Drehung vollziehen, und so aus der stärkern Affection des Einen Ohrs die Richtung des Schalls erschliessen. „Die Entfernung des Schalls wird nicht empfunden, sondern nach seiner Stärke beurtheilt; der Schall selbst ist immer an einem und demselben Orte in unserem Ohr," während jeder gesehene Gegenstand sich an einer verschiedenen Stelle der Netzhaut spiegelt. „Die Dämpfung der Stimme, als wenn sie aus der Ferne gehört würde, erregt auch die Vorstellung ihrer Ferne, wie beim Bauchreden" (S. 479). Da die Nachempfindungen beim Gehör viel länger dauern, als beim Gesicht, z. B. des Polterns eines schweren Postwagens: so ist der Schall als Empfindung ein Zustand des Gehörnerven selbst, ohne dies materialistisch für „Fluctuationen des Nervenprincips selbst im Hörnerven" ansehen zu brauchen (S. 480). Daraus erklären sich dann auch subjective Töne, z. B. Klingen und Brausen in den Ohren bei Nervenschwäche, Verrücktheit, Krankheit des Hörnerven; sie sind den Visionen und Hallucinationen des Gesichts vergleichbar, und in beiden Fällen eine Rückwirkung des Nerven auf's Organ. Das Brausen bei Congestionen hat dagegen

seine Ursache nicht blos im Hörnerven, sondern im Schallen der Gehörwerkzeuge selbst (S. 482).

γ. Das Riechen.

§. 406. Müller wiederholt hier beim Geruchssinn die allgemeine Behauptung, die er auch für die übrigen Sinne aufgestellt hat: dass es „ein Unerklärliches" sei, warum der specifische Nerv, dessen materielle Veränderungen in der Form des Geruchs empfunden werden, dies mit keinem andern Nerven theilt, wenn auch dieselben Ursachen wirken" (Bd. II, S. 492, 483—484). Es könnte überflüssig scheinen, die (§. 403) abgegebene Erklärung, warum derselbe Gegenstand dem Einen Nerven riecht, dem andern schmeckt, hier in dem Satze zu wiederholen, dass die Nerven jedes Sinnes eben mit dem Gegenstande desselben innig verwandt sind, wenn diese Homogeneität des Empfindenden und des Empfundenen nicht auch dazu diente, die Nachempfindungen und die subjectiven Empfindungen des Geruchs, bei denen Budge (S. 417) auf Bedenken stösst, genügend zu erklären. Was nämlich die ersteren betrifft, so hält es Budge für „unentschieden, ob kleine Partikelchen des riechbaren Stoffs übrig geblieben seien" im Organe, oder nicht. Als ob, wenn auch aller Stoff aus dem Organe entfernt ist, dasselbe nicht die ihm durch den Gegenstand mitgetheilte Bewegung nun auch selbstständig für sich fortsetzen könnte, weil es eben derselben Natur, wie sein vorher empfundener Gegenstand, ist! Eine subjective Empfindung aber ist von der Nachempfindung nur dadurch unterschieden, dass der geschehene Eindruck auf den Sinn schon längst verschwunden ist. Wenn Budge dann hier die Erscheinung lediglich auf eine krankhafte Affection zurückführt, indem er sagt: „Durch krankhafte Zustände des Gehirns und der Geruchsorgane können subjective Gerüche erzeugt werden;" so ist der Zusammenhang zwischen solchem Zustande und dieser Empfindung gar nicht einzusehen, es sei denn, dass eine Ueberreizung des Organs, da es dem riechbaren Gegenstande homogen ist, nun auch bei vollständiger Abwesenheit eines solchen, aus sich selbst die früher einmal gehabte Empfindung zu reproduciren im Stande sei.

Die in dem Schluss des Riechens sich bekundende Homogeneität ist nun aber bei diesem Sinne noch weiter vorgeschritten, als bei den zwei ersten. Denn nicht nur Medium und

Gegenstand sind, wie beim Hören, so verwandt, dass das Empfundene vom Gegenstand, als etwas Ideelles, auf das selbst thätig gewordene Medium übergeht, während dieses beim Sehen noch passiv blieb. Sondern der ganze empfundene Gegenstand wird jetzt als gerochener in Luft aufgelöst, und so „durch die Bewegung des Einathmens in einem Strome den Schleimhautflächen zugeführt“ (Müller, Bd. II, S. 487). Dieses Object bildet den *terminus major* (A), der Geruchsnerve das Mittelglied (B), und das Gehirn den *terminus minor* (E); so dass nicht mehr zwei Schlüsse, sondern nur Einer statt findet. Höchstens könnte man eine *quaternio terminorum* darin erblicken, dass der Geruchsnerve nur der Eine *medius terminus* wäre: nämlich der, welcher auf Seiten des Empfindenden steht, während die Nasenschleimhaut, als die andere Mitte, mehr nach der objectiven Seite hin liegt. Denn diese vermittelt den schon in Gase aufgelösten Gegenstand mit dem Organe, indem sie denselben gewissermaassen noch einmal auflöst, und nun erst durch diese nasse Strömung den Geruchsnerven afficirt. Es tritt daher zur trockenen Auflösung durch die Luft noch eine nasse in der Schleimhaut hinzu (Müller, Bd. II, S. 485); so dass Aristoteles dem Geruch zwei Media, Luft und Wasser, zuschreibt (*De anim.* II, *c.* 9; *De sensu et sensili*, *c.* 5). „Damit ein Stoff riechbar sei,“ sagt Brücke (Vorlesungen über Physiologie, 1875, Bd. II, S. 240) daher sehr gut, „muss er zweierlei Eigenschaften haben: er muss erstens flüchtig sein, damit er sich in der Luft verbreiten könne; und zweitens muss er, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, im Wasser löslich sein, weil er sich ja in der Flüssigkeit, mit welcher die Riechschleimhaut durchtränkt ist, verbreiten soll.“ Weshalb man auch, nach Müller (a. a. O.), einerseits im ersten Stadium des Schnupfens, wo die Nasenschleimhaut trocken ist, gar nicht riecht: andererseits aber bei den Athembewegungen die Empfindung durch das Anhalten des Athems gehemmt, durch wiederholtes Einathmen geschärft wird.

Wie aber, nach Brücke, bei „der ausserordentlichen Empfindlichkeit unseres Geruchssinns“ auch schon „ein durch die Nase hindurchziehender Luftstrom“ genügt, um z. B. Metalle oder Moschus zu riechen: so beschränken sich umgekehrt die Wasserthiere auf die nasse Strömung, indem sie nicht in der Luft athmen. Denn „hier werden nicht Substanzen gerochen, die in der Luft, sondern solche, die im Wasser verbreitet sind“

(S. 241—242). Diese Zuführung des Riechbaren zum Organe der Fische vermittelst des Mediums des Wassers will Müller dann folgendermaassen anschaulich machen: Obgleich „ihre Nase in der Regel nicht durchbohrt ist, und also nicht in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Athemorgan steht, so findet doch auch hier ein Ersatz für jene Luftströmung statt. Denn vermöge der Athembewegungen der Kiemendeckel wird beständig ein Strom des Wassers durch den Mund ein- und durch die Kiemenöffnung wieder ausgeführt." Wenn Brücke aber sehr richtig mit der Bemerkung schliesst, dass die Wasserthiere riechen, „ähnlich wie wir die Substanzen, die im Wasser verbreitet sind, schmecken," ohne sie zu riechen: so macht der Geruch, eben durch diese Auflösung des Riechbaren auf nassem Wege, selbst empirisch den Uebergang zum Sinne des Geschmacks.

δ. Das Schmecken.

§. 407. Der Zusammenhang der beiden praktischen Sinne, des Geruchs und des Geschmacks, ergiebt sich auch daraus, dass viele Substanzen, indem sie geschmeckt werden, auch riechen, wie z. B. nach Budge (S. 418) „das Brenzliche". Den eigentlich praktischen Zusammenhang Beider sieht aber Aristoteles mit Recht darin, dass der Gierige sich über den Geruch der Speisen freut, weil derselbe ihn an den Geschmack des Genossenen erinnert. Damit ist der Geruch das Kriterium des Geschmacks, indem von einem angenehmen Geruch auf einen angenehmen Geschmack geschlossen wird (*Eth. Nicom.* III, *c.* 13; *De sensu et sensili; c.* 5). Wegen dieses innigen Zusammenhangs des Geruchs und des Geschmacks pflegte daher auch Hegel von seinen Landsleuten, den Schwaben, zu sagen, dass sie, statt fünf, nur vier Sinne hätten, indem sie das Riechen der Rose Schmecken nennen.

Wenn nun bisher, im objectiven Schlusse der Sinnlichkeit, das Medium und der Gegenstand im Obersatze (*B—A*) immer mehr in einander wuchsen: so thut dies beim Geschmack auch das Organ im Untersatze (*E—B*). Nicht nur der in dem Medium des Wassers aufgelöste Gegenstand *(A)* entspricht selbst dem Wasser (*B*), ist selbst Wasser geworden: wie beim Riechen der in Luft aufgelöste, Luft; sondern das Organ des Geschmacks erzeugt aus sich selbst organisches Wasser, den Speichel *(E)*, um sich mit dem in Wasser aufgelösten Gegenstande *(B)*, der ihn hervorlockte, völlig zu identificiren. Auf diese Weise schmeckt also dieser Sinn sein

eigenes Medium, als das durch den Gegenstand specificirte Wasser. Auch hier ist, wie beim Geruch (§. 406), nur Ein Schluss, aber ebenso noch mit einer *quaternio terminorum*, vorhanden, weil Speichel und Nerv die doppelte Mitte zwischen dem Gehirn und dem in Wasser aufgelösten Gegenstande bilden. Indem die Feuchtigkeit die nothwendige Bedingung des Geschmacks, und zwar sowohl für den Empfindenden, als für das Empfundene, ist: so bewährt sich hier eben am Klarsten der von Empedokles verfochtene Satz, dass jede Naturqualität nur durch die ihr analoge, mit ihr identische Naturqualität erkannt wird: ὕδατι δ'ὕδωρ (§. 403). Ein trockener Körper, auf die trockene Zunge gelegt, wenn etwa die Speicheldrüse z. B. durch unser heftiges Laufen augenblicklich die Fähigkeit verloren hat, Speichel zu erzeugen, kann nicht geschmeckt werden: wie umgekehrt auch schon die blosse Begierde des Geschmacks, möge nun etwas Schmackhaftes vor uns hingestellt oder nur von uns vorgestellt werden, uns das organische Wasser im Munde zusammenlaufen lässt.

Sind aber auch die in der Schleimhaut der Zunge enthaltenen Warzen, von der Speicheldrüse her angefeuchtet, „unser wesentliches Geschmacksorgan“ (Brücke, Bd. II, S. 244): so ist die Zunge doch nicht das einzige Organ, das schmeckt; sondern der ganze Schlund, sowie der Gaumen haben diese Empfindung auch. Und ich habe die Erfahrung gemacht, dass ich am Schärfsten, z. B. den Wein, schmecke, wenn ich ihn zwischen Gaumen und Zahnfleisch und unter die Zunge laufen lasse: ohne Zweifel, weil dort die Affection seltener, und darum frischer ist. Wenn Brücke dagegen den Satz: „Man kann sehr fein schmecken, wenn man eine Flüssigkeit im Munde verbreiten kann“, daraus erklären will, dass „die Geschmacksempfindungen mit der Grösse des Areals, welches von der geschmeckten Substanz berührt wird, wachsen“ (S. 242); so bin ich nicht dieser Ansicht, weil die Intensität der Empfindung mir hier nicht auf eine räumliche Extension, das Qualitative nicht auf's Quantitative scheint zurückgeführt werden zu dürfen, als habe es „seine Schwierigkeiten, von einer kleinen Stelle eine deutliche Geschmacksempfindung hervorzurufen.“ Freilich scheint zunächst ein guter Gewährsmann an Brückes Seite zu kämpfen, wenn Aristoteles den Wunsch eines Schlemmers anführt, dass sein Schlund länger, als ein Kranichhals, sein möge, — damit das angenehme Gefühl des Schmeckens beim Hinuntergleiten der Speisen längere Zeit dauere. Aber, fügt Aristoteles sehr gut hin-

zu: es handle sich bei solchem Schmecken nicht um ein Urtheil über die Natur des Geschmacks, wie beim Prüfen der Weinkoster und Köche, sondern nur um das angenehme Gefühl selber, das durch den längeren Weg des Geschmeckten sich auch einer längern Dauer erfreue (*Eth. Nicom.* III, 13; *De anim.* II, 9—10). So geht hiermit der Geschmackssinn in den Tastsinn über, wie vorhin das Riechen in's Schmecken; und beim Tastsinn kommt es dann allerdings wie auf die Dauer, so auch auf den Umfang der materiellen Berührung an. (Vergl. Brücke, S. 252).

Will Brücke aber ferner die Empedokleische Homogeneität zwischen Empfindendem und Empfundenem, so weit ausdehnen, dass er es für „sehr wahrscheinlich" hält, „dass die verschiedenen Geschmacksempfindungen des Süssen, des Sauern, des Bittern nicht auf verschiedenen Erregungszuständen einer und derselben Nervenfaser, sondern auf Erregungszuständen verschiedener Nervenfasern beruhen, deren Verbreitungsgebiet ja nicht nothwendig über einander zu fallen braucht" (S. 243): so übersieht er denn doch die allgemeine Natur des Nerven, der erst durch die verschiedene Naturbestimmtheit des Geschmeckten so oder so afficirt und modificirt wird, nicht aber selbst schon sauer oder süss oder bitter sein kann. Und es hilft nichts, den Satz später dahin einzuschränken, dass die Einen Nerven nur am Stärksten vom Sauren, die anderen vom Süssen erregt werden (S. 247). Wenigstens ist auch ein solcher immer noch specifischer Unterschied in der physiologischen Beschaffenheit dieser so verschieden empfinden sollenden Nerven keineswegs empirisch nachgewiesen.

Was endlich die Nachempfindungen des Geschmacks betrifft, so können sie sehr lange dauern; so dass man sogar dafür ein eigenes Wort hat, den Nachgeschmack. Solche Nachempfindungen eines vorangegangenen Geschmacks sollen oft geeignet sein, das Gefühl eines darauf folgenden Schmeckens zu verderben oder zu verbessern. Das Letztere findet sich z. B. in den Versen einer Ballade, glaube ich, deren Gegenstand und Verfasser mir aber entfallen sind, also ausgedrückt:

Gebt mir ein Stückchen Käse her,
So schmeckt der Wein mir besser.

Wobei freilich auch der scharfe Nachgeschmack eines schlechten Weins wohl dem starken Vorgeschmack des Käse zu widerstehen, und ihn sogar zu verderben im Stande ist.

c. Der Tastsinn.

§. 408. Indem der Tastsinn die ganze Materiatur des Gegenstandes empfindet, sich über den ganzen Leib verbreitet, Theorie und Praxis mit einander verbindet, ist er nicht nur der allgemeine Sinn (§. 313): sondern in ihm gelangt die Empfindung auch zur grössten Abgeschlossenheit und Vollendung; so dass er auch den allgemeinen Namen der Empfindung, den des Fühlens, führt. „Diese Empfindungen", sagt Müller, „dehnen sich über das ganze animalische und organische System aus. Selbst in die Sinnesorgane anderer Sinne dringt der Gefühlssinn ein; wo er dann durch andere Nerven, als die specifischen Nerven dieser Sinnesorgane, bedingt wird" (Bd. II, S. 474). Dagegen will Budge (S. 421) Tasten und Fühlen genau unterschieden wissen, jenem nur die „Temperatur, Cohäsion, Grösse, Schwere und Form der Körper" zu Gegenständen geben: das Gefühl des Durstes, des Hungers, der Lust und des Schmerzes, der eigenen Wärme jedoch, dem Gemeinsinn, auf den wir bald kommen werden, zuschreiben; indessen er sieht sich gleich darauf in die Unmöglichkeit versetzt, Beides streng auseinander zu halten.

Was das Organ des Tastsinns und sein Verhältniss zum Gegenstande betrifft: so berühren sich im Tasten die durch den ganzen Organismus verbreiteten, von Haut und Muskeln umgebenen Nerven, — freilich nicht die entblösten, sondern eben vermittelst des Fleisches (§. 310), — mit dem Gegenstande. Nun ist aber Berührung, wie wir (§. 191) sahen, unmittelbare Identität; und so tritt hier am Bestimmtesten der idealistische Charakter der Empfindung, die Identität des Empfindenden und des Empfundenen zu sein, hervor. Es ist die ganze Körperlichkeit des Empfindenden, nach der quantitativen, wie nach der qualitativen Seite hin, welche die ganze Körperlichkeit des Empfundenen fühlt. Und daher ist der Schluss des Tastsiuus auch der einfachste. Im objectiven Schluss ist das Fleisch der angewachsene *medius terminus* zwischen Nerv und Gegenstand, und im absoluten Schluss sind Nerv und Muskel, als innig mit einander verwoben, selbst das Mittelglied zwischen Gehirn und Gegenstand.

Wie in der Berührung zwei Punkte aber Einer sind, so sind sie auch nicht Einer. Die Identität ist zugleich ein Abstossen. Wo Körper an Körper so prägnant ohne vermittelnde, auflösende Media auf einander platzen, da fühlt man sich eben als Zwei, nicht als eins. Das Fühlen kommt also zuerst von allen Sinnen zur

Einkehr in sich selbst. Der Geist fühlt sich unangenehm dadurch berührt, dass er mit seiner concreten Körperlichkeit nur concretes Körperliches fühlt. Bisher war ihm das Empfundene nur als subjectiver Inhalt, als ein durch den Sinn schon Umgeformtes, in seinem Innern gegenwärtig geworden. Jetzt aber, indem er sich vom Körperlichen abgestossen fühlt, fängt er an, Das, was auch in der That als nur Inneres in ihm ist, zu empfinden und von der äussern Empfindung zu unterscheiden; — der innere Sinn.

b. Der innere Sinn.

§. 409. Die Gegenstände des innern Sinns sind nur für den Anthropologen in einer andern Form vorhanden, als es die der äussern Sinne waren. Für den Empfindenden selbst ist Beides nur ein bestimmter Inhalt, den er in sich findet. Empfindungen des innern Sinns, die eben mehr Gefühle genannt werden, sind nun Hass, Liebe u. s. w. Sind auch sie durch einen äusseren Gegenstand, meinen Feind, meinen Freund, den Wein u. s. w., veranlasst: so empfinde ich doch im Gefühle, als solchem, nicht den bestimmten Inhalt des äussern Gegenstandes, als solchen, z. B. nicht die Blume des Weines, sondern eben nur mein so oder so afficirtes Verhältniss zu ihm. Bleibe ich hier mit meinem Gefühl im Zauberkreise meines Innern eingeschlossen, so gilt Das auch mehr oder weniger von den Empfindungen, die äussere Gegenstände zu Ursachen haben. Ich kann gar nicht einen äusseren Gegenstand empfinden, ohne den Inhalt als meine innere Empfindung zu setzen. Wir empfinden, sagte daher Jacobi sehr richtig, nie das Gesehene, Gehörte u. s. w., sondern immer nur unser Sehen und Hören (Werke, Bd. II, S. 141—132), — wenn er auch damit auf etwas Anderes hinauswollte, als wir. So viel ist indessen jedenfalls sicher, dass auch die Empfindung des äussern Sinnes Empfindung des innern Sinnes wird; es ist zunächst kein Unterschied zwischen ihnen, und wir stehen ja auch noch auf dem Standpunkt, wo wir keinen Unterschied machen, indem wir die Gegenstände des äussern Sinns noch nicht aus uns herauswerfen.

Wegen dieser Ununterschiedenheit der Empfindungen, deren verschiedenen Ursprung wir noch nicht kennen, führen wir sie alle auf dieselbe Quelle zurück. Haben sie auch ursprünglich im objectiven Schlusse der Sinne einen äusseren Sitz in der Natur, wie im Organe, schliesslich vereinigen sie sich doch alle im Sensorium; und bei diesem Zusammentreffen können sie auch eine Wechsel-

wirkung auf einander ausüben. Bereits haben wir gesehen, dass das Fühlen in die anderen vier Sinne eindringt (§. 408). Ein heftiger Schall bewirkt dann bei jedem Menschen ein Zucken der Augenlider, bei Nervenschwachen ein Zusammenfahren des ganzen Körpers. Ferner beziehen wir die Empfindungen aller fünf Sinne, die wir an ganz verschiedenen Orten haben, im Bewusstsein doch auf Einen Punkt. Diese Empfindungen widersprechen sich nicht, wir sehen sie fast als Eine Empfindung an. Und so hat man von einem Gemeinsinn gesprochen, durch welchen sie alle im Innern vereint werden. Dieses „sogenannte Gemeingefühl ist aber," nach Müller (Bd. II, S. 494), „nichts Eigenthümliches, sondern nur das Gefühl in den innern Theilen." Es ist nur der Mittelpunkt des Empfindenden, in den von der Peripherie alle Strahlen zusammenlaufen. Man könnte in diesem Zusammenfassen wohl ein allgemeines Empfinden, das Empfinden unserer ganzen Körperlichkeit durch die Ganglien des organischen Lebens erblicken; und dies hat man denn auch Theils als einen sechsten Sinn (Brücke, Bd. II, S. 254—255), Theils als *sensus vagus* bezeichnet. Wenn Müller, wie auch Budge (§. 408), ihm jedoch, als Inhalt, das Gefühl des Behagens oder des Schmerzes beimischt: so spielt Das schon in's Praktische hinein, und gehört also noch gar nicht hierher.

Insofern aber in unsern Empfindungen und Gefühlen aller Inhalt der Innen- und der Aussenwelt enthalten ist, hat man den Satz aufgestellt, wiewohl unrechtmässiger Weise auf Aristoteles zurückgeführt: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.* Daraus hat die Empirie ihre Berechtigung geschöpft. Aber insofern dieser Inhalt nur in Form der Unmittelbarkeit, als ein ganz individueller, erscheint, fehlt ihm noch die Bewährung. Wenn Sittlichkeit, Kunst, Religion und Wissenschaft nur Gefühle sind, so hangen sie von der Willkür des Individuums ab; und es bleibt sehr zweifelhaft, ob sie etwas Substantielles werden können. Daher hat Christus von der Herzenshärtigkeit der Menschen gesprochen, während Schleiermacher die Religion auf ein Abhängigkeitsgefühl gründen will. Erst wenn der gefühlte Inhalt durch's Denken die Form der Allgemeinheit erhalten hat, ist er zur Wahrheit geworden; hat aber das Individuum ihn so in's Denken erhoben, so muss es ihn, will es ihn ganz sich aneignen, dann auch fühlen:

> **Allen gehört, was Du denkst; Dein Eigenthum ist, was Du fühlest.**
> **Soll er Dein Eigenthum sein, fühle den Gott, den Du denkst.**

Das Gegentheil des obigen Satzes ist also ebenso wahr: *nihil est in*

sensu, quod non fuerit in intellectu. Das Denken ist der Würde nach das Frühere gegen das Empfinden, wenn auch im einzelnen Menschen das Empfinden stets der Zeit nach dem Denken vorhergeht. Und so hat es Aristoteles gemeint (*cf. De anim.* II, 5; III, 4). Der wahre Inhalt der Gefühle ist aber hier wieder nur anticipirt. In der Psychologie haben wir es nur mit dieser subjectiven Form zu thun. Wer auf sie pocht, abgesehen vom Inhalt, mit Dem ist nicht zu rechten; man muss ihn in seiner Particularität stehen lassen, von der wir schon aus Heraklit wissen, dass sie der Irrthum ist.

c. Das Selbstgefühl.

§. 410. Indem sich der Mittelpunkt des Fühlens, als Einheit, von dem mannichfaltigen Inhalt der peripherischen Empfindungen und Gefühle unterscheidet: so fühlt der Geist sich überhaupt nicht als irgend einen bestimmten Inhalt, der Theils hinter ihm liegt, als ein schon dagewesener in der Naturphilosophie, Theils ihm noch bevorsteht im weitern Gebiete der Philosophie des Geistes. Der Geist fühlt blos die Form dieses Fühlens. Er fühlt sein Fühlen, und setzt es als sein Selbst dem ganzen Inhalt gegenüber. Das ist das Selbstgefühl, welches damit den Uebergang in die Anschauung macht. Denn wenn das Gefühl des eigenen Selbsts des Geistes, als sich von seinem Inhalte unterscheidend, zum ersten Male dem Geiste ein Object enthüllt, eben damit dass er sich als Subject weiss: so ist darin die Geburtsstätte des theoretischen Geistes, und der metaphysische Uebergang vom Gefühl zur Anschauung enthalten.

Den empirischen Uebergang sucht Müller auf eine geistreiche Weise, und zwar sowohl vom Tastsinn, als vom Gesichtssinn aus, zu gewinnen. Wenn das Kind nämlich seinen Einen Arm mit dem andern berühre, so empfinde das Selbst sich in beiden Gliedern: wenn einen äusseren Gegenstand, so fühle das Selbst sich nur im berührenden Arme, und den Widerstand in der Aussenwelt (Bd. II, S. 269). Aber auch das Gesicht eignet sich zu dieser Abscheidung, eben weil es rein theoretisch ist, also den Gegenstand unberührt ausser sich lässt. Müller stellt sich diese Abscheidung des Selbsts von der sichtbaren Aussenwelt so vor, dass, wenn wir uns bewegen, wir unseren Körper als das constante Bild, das immer mitgeht, erkennen, während die übrigen Bilder sich ganz unabhängig von unserem Körper verändern, und wechseln: dass wir eine Bewegung unseres Körpers als

unserem Selbstgefühle entsprechend erkennen, während wir die anderen Bewegungen als nicht durch uns selbst gesetzte wissen (Bd. II, S. 272, 355—356). Damit begeht aber der grosse Physiologe eine *petitio principii*. Denn es ist ja eben die Frage, ob die Berge, die an uns vorüberziehen, nicht innere Empfindungen seien, wie im Traume. Unser Argument von der metaphysischen Nothwendigkeit der Aussenwelt kann kein anderes sein, als das, wodurch wir auch die Traumgebilde von den realen Gestalten der Aussenwelt unterschieden, — indem nur diese an den objectiven Zusammenhang der Kategorien gebunden sind (§. 375). Denn damit ist die Subjectivität der Willkür ausgeschlossen; und wir sind dann gezwungen, die Objectivität der sichtbaren Welt anzuerkennen. Der Ausdruck für diesen Zwang, vom Gesichtsinn hergenommen, ist aber eben die Anschauung.

2. Die Anschauung.

§. 411. Erst mit der Anschauung entpuppt sich der Geist ganz aus der anthropologischen Seele, weil er erst nunmehr die ihm noch anklebende Natürlichkeit ganz von sich abstreift und sich in seiner reinen Einfachheit erfasst, welche Kant (Kritik der reinen Vernunft, §. 18) „die transscendentale Einheit der Apperception“ nennt: das Ich, das allen Inhalt unserer Empfindungen begleite, ohne selbst irgend ein bestimmter zu sein. So haben wir zunächst das Ich, das sich selbst inhaltslos zu seinem Gegenstande macht, blos diese reine Form des Empfindens empfindet: und nicht blos empfindet, sondern weiss, dass es empfindet, eben weil es sich vom Objecte scheidet. Durch dieses Festwerden des Unterschiedes unterscheidet sich das Selbstbewusstsein vom Selbstgefühl. Das Selbstbewusstsein kann sich aber gar nicht als Selbst wissen, wenn es nicht das Selbstlose, von dem es doch nicht lassen kann, von sich ausschliesst. Ohne Nicht-Ich kein Ich, — ohne Anstoss keine Thätigkeit, keine Selbstbestimmung, sagte schon Fichte (Wissenschaftslehre, 1794, S. 174). So entsteht uns das Bewusstsein aus dieser Untrennbarkeit des Subjects und des Objects selber, die uns von der theoretischen Idee dargeboten wird. Denn das Selbstbewusstsein setzt nothwendig das Bewusstsein alles Inhalts sowohl des äussern, wie des innern Sinns voraus. Dieses hat den Charakter der unendlichen Mannichfaltigkeit, jenes den der reinen Einfachheit. Wie aber die Einfachheit nur durch Ausschluss der Mannich-

faltigkeit zum Selbstbewusstsein kommt: so ist die Mannichfaltigkeit des Bewusstseins nur dadurch Mannichfaltigkeit, dass sie die Zersplitterung des Einfachen ist.

Was wir also haben, ist die Einheit des Selbstbewusstseins und des Bewusstseins, — dies, dass das leere Selbstbewusstsein, gewissermaassen, um sich zu nähren, den vollen Inhalt des Bewusstseins ergreift; die Perception. Weil es aber selbst einfach ist, so wird es auch zunächst nur einen einfachen Inhalt aus der Fülle des Dargebotenen herauswählen. Es ist, wie mit der Audienz eines Ministers: es drängen sich zwar Viele im Vorzimmer, in's Cabinet des Ministers wird aber immer nur Einer vorgelassen. Jenes Auswählen nennen wir die Aufmerksamkeit. Obgleich eine mathematische Figur dieselbe bleibt und wir unverwandten Blicks auf das Ganze gerichtet sind, sagt Müller (Bd. II, S. 95—96): so sehen wir doch einen Theil lebhafter, als den anderen, wenn wir es wollen. Empfunden werden alle, percipirt nur Einer. Ebenso wenn zwei Personen sprechen, horchen wir nur auf die Eine, der wir den Vorzug geben. Das ist die Thätigkeit des Selbstbewusstseins im Bewusstsein. Alle Empfindungen haben aber gleiche Rechte, drängen sich zusammen zur Audienz. Und wenn der Geist nicht phlegmatisch genug ist, seine Aufmerksamkeit auf Eine Empfindung zu fixiren: so wird er sanguinisch, wie Epikur sagt, allen aufmerken, damit aber keiner; — die Zerstreutheit. Das Selbstbewusstsein wird jetzt vom Bewusstsein absorbirt, wie vorhin das Bewusstsein vom Selbstbewusstsein. Da das Eine aber so nothwendig ist, als das Andere, so wird der Geist durch Uebung und Gewohnheit auch die Kraft erlangen, mehrern Empfindungen zu gleicher Zeit seine Aufmerksamkeit zu schenken, und sie alle in die Einheit seines Selbstbewusstseins zu sammeln; — die complexe Anschauung.

3. Die Wahrnehmung.

§. 412. In der complexen Anschauung nehmen wir das Ding, wie es in Wahrheit ist; die Wahrnehmung. Es hat uns nicht auseinander liegende Ursachen verschiedener Empfindungen verschiedener Sinne, sondern wir verknüpfen alles Dieses in unserem Bewusstsein zu Einer Einheit, wie wir es schon als die That des Gemeinsinns sahen (§. 409). Die Wahrheit der Dinge ist eben dies, dass sie nicht in lauter Einzelnheiten auseinander fallen, sondern einen

Complexus vieler Bestimmtheiten bilden: das Ding mit seinen Eigenschaften, welches wir schon aus der Logik kennen (§. 60). Süss, Weiss, Hart sind, als untrennbare Momente, auf einmal von uns im Zucker gewusst. Die Complexion der Dinge geht aber, wie die unserer Anschauungen, in's Unendliche, mögen wir logisch das Ding in seine Eigenschaften analysiren, oder die Dinge als Eigenschaften eines complexern Dinges synthesiren. Das Weiss des Zuckers, als seine Eigenschaft, wird zu einem selbstständigen Dinge im Farbenpigment: umgekehrt das Haus, als Eine Eigenschaft, mit andern verbunden, zu einer Strasse, diese zur Stadt, diese zu einem Lande, bis wir die Erde als Ein Ding mit allen seinen Eigenschaften in den Begriff des Planeten zusammenfassen; dann alle Planeten in's Sonnensystem, so dass wir endlich durch die höchste Synthese zum Ding aller Dinge der Logik (§. 59) gelangen, zum Universum, das wir in einer sternhellen Nacht, durch Einen Hinblick, auf unsere Netzhaut und in unser Sensorium concentriren, — die complexeste Anschauung, und die Wahrnehmung auf der höchsten Stufe ihrer Entwickelung gebracht. Denn wir haben nun das ganze Universum in Eine objective Allgemeinheit zusammengefasst, die aus lauter relativen Allgemeinheiten oder Besonderheiten synthesirt ist, um sich in der subjectiven abstractesten Allgemeinheit der Ichheit abzuspiegeln, welche wiederum die concreteste Einzelnheit ist, indem Alles in diesen atomen Punkt zusammenläuft: wo die Welt nicht, wie Hamlet will, in eine Nussschale, sondern in die Spitze einer Nähnadel, und zu noch grösserer Einfachheit concentrirt ist; worin all' dieser unendliche Inhalt Platz hat, ohne sich zu drängen und zu stossen, wie das in der Aussenwelt allerdings vielfach der Fall ist (§. 342). Die Kraft des Geistes besteht also darin, den gesammten Inhalt der Welt dem Ich einzubilden, und ihn beliebig zu so viel Allgemeinheiten zusammenzufassen, oder aber auch darein zu zergliedern, als er nur immer will; — die Einbildungskraft.

B. Die Einbildungskraft.

§. 413. Indem die Einbildungskraft hiermit die Thätigkeit ist, den sinnlichen Inhalt der Anschauung in immer höhere Allgemeinheiten zu verknüpfen: so werden wir eine Reihe von Synthesen aufzuführen haben, von der Synthese der Wahrneh-

mung bis zu der des Denkens. Das Denken wird sich uns aber darum als die höchste Synthese des theoretischen Geistes ergeben, weil es den ganzen Inhalt nicht als einen gegebenen, sondern als einen aus dem Geiste selbst erzeugten synthesirt: also, da die Natur des Geistes die Allgemeinheit ist, allen Inhalt in seiner Allgemeinheit findet. Die Sinnlichkeit ist das gerade Gegentheil des Denkens, weil ihr solcher Inhalt als ein einzelner, von der Aussenwelt dargebotener erscheint. Die Einbildungskraft steht in der Mitte zwischen diesen beiden Stufen, indem sie sich einerseits vom gegebenen Inhalt der Sinnlichkeit noch nicht zu befreien im Stande ist, andererseits aber dadurch dem Denken zustrebt, dass sie denselben in die Allgemeinheit des Geistes erheben will. Ihre Allgemeinheiten sind aber insofern noch formelle, als deren Inhalt noch nicht der Allgemeinheit des Denkens selbst entnommen ist, sondern noch aus der Sinnlichkeit geschöpft wird. Die Einbildungskraft will sich also durch die Form der Allgemeinheit von der Abhängigkeit gegen die Aussenwelt befreien. Der Inhalt derselben haftet ihr aber, wie dem Vogel der Faden beim Entfliehen aus dem Käfig, noch an.

Die verschiedenen Synthesen, welche die Einbildungskraft vornimmt, sind nur so viel Stufen ihrer Befreiung, bis sie den Standpunkt des Denkens erreicht hat. Die erste Stufe ist die, dass sie die sinnliche Allgemeinheit, welche die Synthese der Wahrnehmung ihr bietet, in eine geistige Allgemeinheit umzubilden strebt: die Wahrnehmung, als eine sinnliche Allgemeinheit, war das Bild eines einzelnen Dinges, wie es in der Aussenwelt gegeben ist; und die Einbildungskraft versetzt dieses in den Sinnen vorhandene Bild nun in die Allgemeinheit des Geistes, — die Vorstellung. Indem die Vorstellung sich von der Sinnlichkeit abwendet, hat sie zwar einen allgemeinen Gegenstand; da dieser aber nur eine subjective Schöpfung des Geistes ist, so sucht die Einbildungskraft zweitens, die allgemeine Vorstellung wieder mit dem sinnlichen Bilde der Aussenwelt in Beziehung zu bringen, jene in diesem wiederzuerkennen, — die Phantasie. Drittens strebt sie dahin, die zwischen dem sinnlichen Bilde und der allgemeinen Vorstellung noch vorhandene Unangemessenheit, die sich als der Gegensatz der Allgemeinheit und der Einzelnheit darstellt, dadurch aufzuheben, dass sie dem sinnlichen Ausdrucke selbst die Form der Allgemeinheit verleiht, — die Sprache; wodurch der Uebergang in's Denken vorbereitet wird.

1. Die Vorstellung.

§. 414. Indem ich vermöge der Aufmerksamkeit die Wahrnehmung als complexe Anschauung vor mich hinstelle, wird sie ein sinnliches Bild oder eine sinnliche Vorstellung, die, zunächst in den Raum und in die Zeit der Aussenwelt gestellt, dadurch ein vereinzelter Punkt im Systeme des Alls, wie wir (§. 412) sahen, wurde. Indem das Bild dann aber aus der objectiven Welt in's Sinnesorgan und von da in's Sensorium gelangt, ist es jenem Zusammenhange enthoben, und in einen anderen Zusammenhang, in den der Welt des subjectiven Geistes, gesetzt. Ich kann mich von dem gesehenen Gegenstande abwenden, und behalte doch seine Anschauung in mir. Da ist er in meinen Raum und in meine Zeit gesetzt. Ich stelle mir noch das Römische Pantheon vor, obgleich ich jetzt weit von ihm im Raum entfernt bin. Wenn aber auch die sinnlichen Bilder der Reihe nach meinen Augen, wie die innerlichen meinem Geiste, entschwinden: so sind jene darum doch so wenig aus dem Zusammenhange der Aussenwelt gerissen und zerstört, als Beide gleicher Weise im Schachte meines Geistes aufbewahrt bleiben, selbst wenn ich sie vergessen habe; und hier in meinem Innern führen sie ein dauerhafteres Dasein, als dort in der Aussenwelt, wo sie der Verwitterung anheim fallen. Ein Freund stirbt mir hinweg, aber sein Bild lebt unverwüstlich in meinem Geiste, worin es sich mit allen übrigen synthesirt findet. Um ein Bild aus dem Schachte des Innern, wie einen abgeschiedenen Geist, zu citiren, bedarf es nur eines andern ähnlichen Bildes, das sich jetzt unsern Sinnen darbietet. Wenn wir einen Menschen, einen Hund sehen, so ruft Das die Bilder der schon gesehenen Menschen und Hunde, die in meinem Geiste schlafen, hervor. Das ist die Erinnerung, d. h. das Verinnerlichen der sinnlichen Bilder, indem wir uns auf die schon gehabten besinnen, und diese als das Allgemeinere, da sie schon im Geiste sind, zum Maassstab für jene machen.

Bei diesem vergleichenden Abmessen werden die ähnlichen Bilder auf einander bezogen, ihre Ungleichheiten abgeschliffen, und aus vielen sinnlichen Bildern derselben Art vollends ein allgemeines Bild, die eigentliche Vorstellung, gemacht. Hegel (§. 455) sagt aber sehr richtig, dass man nicht an mechanisches Attrahiren und Abreiben derselben zu denken habe. Der Geist, als selbst das Allgemeine, sei das sie Identificirende. Wenn

Hegel aber vorher (§. 453) „das Gerede vom Aufbewahren der besondern Vorstellungen in besondern Fibern und Plätzen“ verurtheilt: so möchte ich Dem doch Folgendes entgegenhalten, ohne darum der „Unfähigkeit“ geziehen zu werden „dies in sich concrete und doch einfach bleibende Allgemeine, das alle Bestimmtheiten enthält, zu fassen.“ Denn nichts hindert, dass, wie die sinnlichen Bilder doch in den Sinnesorganen sicherlich an verschiedenen Plätzen sich befinden: so auch die verschiedenen Vorstellungen eine besondere Fiber in Bewegung setzen, die der Nerv einer betreffenden Empfindung, oder, beim Handeln, ein vom Sensorium ausstrahlender Bewegungs-Nerv anstösst.

Anders wenigstens weiss ich mir eine Erscheinung nicht zu deuten, die mir öfters begegnet ist. Fasse ich z. B. einen Entschluss vor meinem Schreibpulte, und entferne ich mich dann, um denselben auszuführen: so habe ich ihn oft schon im andern Zimmer vergessen, ohne dort, ungeachtet alles Nachsinnens, mich wieder auf ihn besinnen zu können. Kaum bin ich aber an die Stelle zurückgekehrt, wo ich ihn fasste, so fällt er mir sogleich wieder ein. Es scheint nämlich, als ob die Fiber, welche jene erste Ortsvorstellung des Pultes zum Sensorium leitete, in der Nähe derjenigen läge, welche meinen Entschluss trug, weil beide Vorstellungen ja auch mit einander verbunden sind, indem ich den Entschluss eben fasste, als ich mich daselbst befand. Durch die Rückkehr zu meinem Pulte stösst nun die Fiber, welche die Vorstellung desselben trug, ihre Nachbarin an, indem sie derselben ihre eigene Bewegung mittheilt. Denn Unthätigkeit des Geistes ist wohl auch als Ruhe der Fibern des Gehirns, Thätigkeit des Geistes als deren Bewegung zu fassen. Ohne Materialist zu sein, kann man Hollbachs *action du cerveau* zugeben. Es versteht sich dabei von selbst, dass keine Fiber eine bestimmte Vorstellung ein für alle Mal gepachtet hat. „Die Vorstellungen und Gedanken“, sagt Müller (Bd. II, S. 559), der kein Materialist ist, „sind nicht aus Theilen zusammengesetzt, erfolgen aber an der theilbaren organisirten Materie; und die Klarheit der Vorstellungen hängt durchaus von der Beschaffenheit des Theilbaren ab.“

Dies erklärt auch die berühmte Frage der Psychologen nach der Association der Ideen, d. h. der Vorstelluugen, möge ein sinnliches Bild, oder eine andere Vorstellung, die ohne jenes hervorgerufen wurde, den Anstoss geben. Im Walde, heisst es

in einem Göthe'schen Gedichte: „Verschiedene Empfindungen an Einem Platze", denkt der Jäger an den daselbst geschossenen Hasen, die Geliebte an das dort einst genossene Stelldichein. Ein Freund erinnert sich, bei Plato, seines verstorbenen Freundes beim Anblick einer von demselben besessenen Leier. Aber auch rein allgemeine Vorstellungen folgen eine auf die andere, wenn sie z. B. mit einander verwandt sind, wie Aristoteles anführt, dass wir vom Schnee auf's Weisse, vom Weissen auf die Milch u. s. w. kommen. Wie die verwandten Vorstellungen sich associiren, so auch umgekehrt contrastirende: ferner solche, die im Raum oder in der Zeit neben oder nach einander entstanden sind. Man hat dies fälschlich Gesetze der Association genannt, da doch das Gesetz die Willkür, die hier eine grosse Rolle spielt, ausschliesst.

Zu solchem Spiele unserer Vorstellungen gehört auch der Witz, welcher scheinbar verborgene Zusammenhänge auffindet, wie zwischen dem Advocaten und dem Wagenrade den, dass sie Beide geschmiert sein wollen: und der Scharfsinn, welcher umgekehrt zwischen nahe liegenden Vorstellungen eine Unterscheidung entdeckt. Dahin gehört die ganze Lehre von der Synonymik; so ist der Unterschied von *invenire* und *reperire*, nach Ovid, der, dass ich bei Jenem gesucht habe, bei Diesem nicht. Denn (*Metamorph.* I, *v.* 654—655) lässt der Dichter den Inachus über seine in eine Kuh verwandelte Tochter also sprechen:

— tu non inventa repertâ
Luctus eras levior.

Das Wortspiel endlich ist meistentheils nur ein Wortwitz, kann aber auch ein sachlicher Witz werden, wie im Shakespearischen „Heissporn."

2. Die Phantasie.

§. 415. Der Mangel der Vorstellung war, dass sie ihre Synthesen nur immer mehr in's Innere, Allgemeine verlegte, indem sie das concrete Sinnliche dabei auch in immer abstractere Allgemeinheiten zusammenfasste: wogegen der Mangel der Wahrnehmung darin bestand, dass ihre Synthese nur äussere sinnliche Anschauungen betraf. Die Vorstellung wurde durch ihr Verfahren dermaassen subjectiv, dass der schon von Gorgias aufgestellte Satz zum Axiom der Philosophie geworden ist: Das Vorgestellte braucht nicht zu sein, es ist wenigstens zufällig, ob

es ist; während der Wahrnehmung, von dem Empirismus wenigstens, wegen ihrer Objectivität, die Wahrheit, die ihr auch, wie wir (§. 412) sahen, den Namen gab, beigelegt wird. Diese Wahrheit ist indessen nur die sinnliche Wahrheit; und es handelt sich wesentlich darum, eine höhere Wahrheit im Geiste zu finden. Ist nun die Wahrheit die Uebereinstimmung des Subjectiven und des Ocjectiven, so kommt es jetzt darauf an, das sinnliche Bild, als das Objective, und die allgemeine Vorstellung, als das Subjective, wieder auf einander zu beziehen. Die Vorstellung vertritt dabei, als die innerliche Allgemeinheit, das Substantielle, während das Bild, als die sinnliche Aeusserlichkeit, das Accidentelle bleibt, in welchem sich die allgemeine Vorstellung wiedererkennt. Insofern die Einbildungskraft dies versucht, wird sie Phantasie. Es werden hier die psychologischen Wurzeln der Aesthetik gelegt, wo die Idee, als Ideal, im sinnlichen Dasein erscheint. Und so haben denn auch alle übrigen Wissenschaften des Geistes ihre Keime in dieser Wissenschaft, da sie ihnen eben die Formen darbietet, die dann erst später von dem reichern Inhalt jener erfüllt werden. Der Mangel selbst der sich versinnlichenden Vorstellung bleibt aber immer der, dass sie sich nur auf dem Gebiete der subjectiven Allgemeinheit bewegt, sich eine subjective Welt der Einbildungskraft, welcher die Aussenwelt gar nicht zu entsprechen braucht, schafft. In der Folge werden wir freilich sehen, dass diese Welt der Phantasie, wenn sie sich mit dem substantiellen Inhalt der Wahrheit erfüllt, eine höhere Wahrheit, als die der gemeinen Wirklichkeit, im Ideale enthält. Diese Seite haben wir aber hier noch nicht zu berühren, weil sie schon den geistigen Inhalt betrifft, während uns auf diesem Gebiete nur erst die formelle Thätigkeit des Geistes angeht.

Wenn die Vorstellungen schaffende Einbildungskraft lediglich synthesirend ist, indem sie nur sinnliche Bilder derselben Art zu einem Ganzen verknüpft, so können wir solche Association unserer Erinnerungen die reproductive Einbildungskraft nennen. Denn sie holt blos aus dem Schachte des Geistes Das wieder hervor, was darin schlummerte. Und so reproduciren auch der Scharfsinn und der Witz zwischen zwei Bildern nur das dritte, das jene beiden entweder trennt oder verbindet, und das sie aus ihrer Erinnerung beim Auftauchen der gegebenen Vorstellungen hervorrufen. Die künstlerische Phantasie aber will die Welt der Vorstellungen nicht lediglich zum Abbild der

gegebenen Wirklichkeit machen; sie will eine neue, eine höhere Welt im Innern des Geistes erzeugen. Und wir müssen sie daher die producirende Einbildungskraft nennen: jedoch nicht in dem Sinne, als ob sie schon den Stoff aus sich selber nähme. Sie muss ihn sich immer von der Aussenwelt noch holen; aber die Synthese ist nicht in der Aussenwelt gegeben, wie bei den allgemeinen Vorstellungen und ihren Associationen, — sie ist thätige Selbstanschauung des Geistes im Bilde der Aussenwelt.

a. So treffen wir hier zunächst die componirende Phantasie an, welche zwei Bilder oder Vorstellungen, die objectiv weder ähnlich noch contrastirend, auch weder im Raume noch in der Zeit verbunden sind, zu einer neuen Gestalt verschmelzt, um sie zum Ausdruck des Geistes zu stempeln. Diese neue Vorstellung ist selbst gar nicht in der Wirklichkeit anzutreffen, wenn auch ihre Bestandtheile derselben entnommen werden. Hierher gehört z. B. der Pegasus, die Chimäre. Ein Pferd mit Flügeln findet sich nicht in der Wirklichkeit; und die Bestandtheile sind auch gar nicht homogen. Das Ross, das die Dichter zu ihren hohen Idealen tragen soll, ist also eine *a priori* erzeugte Vorstellung; und darin liegt der Fortschritt der Phantasie gegen die Vorstellung. Diese componirte Vorstellung ist aber die auf die Spitze getriebene Subjectivität der Vorstellung, weil sie, wie sie nie in der Wirklichkeit existirt, auch nicht in ihr recognoscirt werden kann, während dies doch bei den bisherigen Vorstellungen möglich war.

b. Die Vorstellung drängt dann aber nach der Wirklichkeit hin. Zu dem Ende sucht sie sich aus der Reihe der sinnlichen Bilder oder Vorstellungen das entsprechende aus, das dem Inhalt der Vorstellung gemäss ist, um der subjectiven Vorstellung objective Gestaltung zu geben. Das ist die symbolisirende Phantasie. Die Stärke wird durch das Symbol des Löwen oder des Stiers, die Fruchtbarkeit durch die Göttin Isis mit vielen Brüsten dargestellt. Das Eigenthümliche des Symbols ist, die allgemeine Vorstellung noch nicht für sich mit Klarheit erfasst zu haben, sondern sie noch mit dem sinnlichen Bilde zu vermischen, und daher nur in ihm zu ahnen: wie wenn die Aegyptische Religion in der Anbetung des Stiers, des Nils, u. s. w. die schaffende Kraft der Natur dunkel vorgebildet sieht.

c. Wird dagegen das Symbol und die Vorstellung getrennt, und

doch mit klarem Bewusstsein auf einander bezogen: so haben wir endlich die allegorische Phantasie, die mehr der Dichtkunst, wie jene der bildenden Kunst, angehört. So finden wir eine allegorische Beschreibung z. B. des Gerüchts, der Zwietracht, des Hungers besonders bei Lateinischen und Französischen Dichtern, wie Virgil und Boileau. Indessen sind auch die Gemälde von Rubens im Louvre über die Geschichte der Katharina von Medicis solche Allegorien, welche, in einer Reihe von Sinnbildern, die dieser Regentin entgegengebrachten Huldigungen darstellen sollen. „Die Allegorie", sagt Hegel (a. a. O., §. 457), „drückt mehr durch ein Ganzes von Einzelnheiten das Subjective aus." Wenn hier aber auch stets ein Bewusstsein über das Verhältniss von Vorstellung und Bild vorhanden ist, so können Beide doch mehr oder weniger nahe an einander gerückt sein. So hat eine Metapher mehr den symbolischen, eine Vergleichung, sowie eine Fabel, schon als eine Reihe von sinnlichen Einzelnheiten, mehr den allegorischen Charakter, besonders wenn die Moral der Fabel hinterher noch ausdrücklich ausgesprochen wird. In der Personification ist Symbol und Allegorie am Innigsten verbunden, wie wenn Julia die Nacht als eine stille Frau in schwarzem Sternenmantel anruft.

3. Die Sprache.

§. 416. Das Symbol und die Allegorie haben dies mit einander gemein, dass die Vorstellung und der Ausdruck, der geistige Inhalt und die sinnliche Gestalt, als Allgemeinheit und Einzelnheit einander gegenüberstehen, und sich daher noch nicht vollkommen durchdrungen haben. Der Ausdruck ist immer ein sinnlich gegebenes Bild, möge es auch die componirende Phantasie willkürlich zusammensetzen: das, was es ausdrücken soll, eine allgemeine Vorstellung. Wenn aber Ausgedrücktes und Ausdruck einander näher rücken sollen, so muss dem sinnlichen Bilde auch die Form der Allgemeinheit verliehen werden. Es verliert dabei zwar an seiner sinnlichen Seite, büsst allmälig die Aehnlichkeit des sinnlichen Inhalts mit der geistigen Vorstellung ein. Aber indem der Ausdruck selbst in die Allgemeinheit erhoben wird, ist er dafür ein Product des Geistes, und somit ein ihm Homogenes geworden. Das ist die Zeichenschaffende Einbildungskraft. Das Zeichen ist die unsinnlich sinnliche Sache, in welcher der willkürlich thätige Geist

sich von den gegebenen Bildern losmacht, ihre Aehnlichkeit verschmäht, und eine Beziehung setzt, die nur aus ihm stammt: die erst in's Zeichen hineingelegte Seele oder Bedeutung.

Die Sprache ist nun das System unserer Zeichen, wodurch wir das System unserer Vorstellungen ausdrücken. Diese Zeichen sind entweder im Raume oder in der Zeit, in denen der Geist sie aber erst erzeugt, nicht vorfindet. Was erstens die räumlichen Zeichen betrifft, so haben sie, in der Bildersprache, noch nicht ganz die Natur des Symbolischen verloren. Das System der Zeichen in der Zeit, d. h. der Töne, ist zweitens die Tonsprache, der man auch noch etwas Symbolisches beimessen kann. Dass diese zeitlichen Zeichen wieder durch räumliche Zeichen ausgedrückt werden, giebt drittens die Schriftsprache, ein System von Zeichen der Zeichen; die Aufbewahrung des zeitlichen Zeichens im Raume, — und zuletzt im Geiste, als Gedächtniss.

a. Die Bildersprache

§. 417. Das räumliche Zeichen, dessen die Bildersprache sich bedient, um unsere Vorstellungen auszudrücken, ist eben, wie der Name dieser Sprache auch besagt, noch ein Bild, das sich also noch nicht ganz von dem sinnlichen Inhalt losgemacht hat, der das Entsprechende der Vorstellung ist. Der symbolische Charakter, den die Bildersprache noch an sich trägt, kann Theils mehr sporadisch, oder systematisch vorkommen, Theils mehr vom Symbol zum reinen Zeichen übergehen. Eine sporadische Symbolik sehen wir z. B. auf den Ladenschildern der Verkäufer, wo ein gemalter Hut das Zeichen ist, dass solche Waare dort verkäuflich sei. Als der Sohn des Tarquinius Superbus, Sextus, durch einen Gesandten bei ihm anfragen liess, was er in Gabii thun solle, bediente sich der Vater auch der Bilder-Sprache, indem er den Gesandten in seinen Garten führte, und dort die höchsten Mohnköpfe abschlug, um dem Sohne damit den Rath zu ertheilen, die Häupter von Gabii festnehmen und ihnen die Köpfe abschlagen zu lassen (Livius, I, 54). Ein Grenzstein ist noch insofern symbolisch, als in dem Stein ein Hinderniss des Fortschreitens erblickt werden kann. Ein Stein an der Stelle, wo Gustav Adolph in der Schlacht bei Lützen fiel, die Cocarde eines Volkes ist aber schon mehr Zeichensprache, wiewohl nur eine sporadische, während die Aegyptische Hieroglyphik wohl eine systematische Bildersprache genannt werden

kann, die eben den symbolischen Charakter noch nicht ganz verloren hat. Denn ihre Bilder sind Zeichen von Vorstellungen; und diese Zeichen haben zwar auch eine sinnliche Bedeutung, jedoch nicht die der Vorstellung entsprechende. Das Bild eines Fisches, eines Schiffes bedeutet nicht unmittelbar diese Vorstellungen, sondern ist das Zeichen für eine ganz andere Vorstellung, indem die Phantasie, wie beim Witze, einen geistreichen Zusammenhang zwischen Zeichen und Vorstellung herstellt, der nicht unmittelbar vorhanden ist. Eine Biene z. B. ist die Hieroglyphe des Königs, erhobene Arme bedeuten eine Opfergabe u. s. w. Weil die Hieroglyphenschrift geistige Vorstellungen um so schwieriger darzustellen vermag, je complicirter sie sind, war es ein falscher Gedanke Leibnitzens, eine allgemeine Hieroglyphensprache für alle Völker, ohne Vermittelung des Tons, im Raume anfstellen zu wollen; was blos sporadisch anwendbar ist, z. B. auf mathemathische, astronomische, chemische Zeichen, wie dies auch von allen Völkern angenommen worden ist.

b. Die Tonsprache.

§. 418. In der Bildersprache waren der Inhalt und sein Zeichen, auch wenn dieses ein aus dem Geiste erst producirtes Symbol war, immer doch noch sehr inadäquat gegeneinander, weil das Zeichen eine im Raume ruhende Gestalt, der Inhalt eine im Geiste sich bewegende Vorstellung ist. In der Tonsprache rücken nun beide Seiten insofern einander näher, als das Material, in welchem eine Vorstellung ausgedrückt werden soll, zwar noch der Natur angehört, aber nicht mehr der ruhenden Materialität, sondern vielmehr der sich auflösenden, sich bewegenden, schwingenden Materie. Das Zeichen ist damit nicht mehr Gegenstand des Auges, sondern des Ohrs; — der Ton. Der Ton hat dies mit der Vorstellung gemein, dass er ihre Lebendigkeit und Thätigkeit nachahmt. Er ist so flüchtig und vergänglich, wie die Vorstellung selbst; er vergeht in seinem Entstehen, wie die Zeit, welche auch die allgemeine Anschauung ist (§. 178), in welcher der Ton seine Darstellung findet.

Wie die Bildersprache vom Symbolischen ausging, so auch noch die Tonsprache; was freilich nur für tönende Gegenstände möglich zu sein scheint. So ahmt die Tonsprache Naturlaute nach, wie Donner, Brüllen, Rauschen; und hier haben besonders

die Muttersprachen einen Reichthum an Naturlauten, dem indessen der Reichthum an Ausdrücken für geistige Gegenstände bei Weitem vorzuziehen ist. Durch Uebertragung kann dann aber der Ton auch für andere Sinne noch etwas Symbolisches in sich haben, wie denn die Laute: Schnell, Blitz, Sanft, Rauh, Glatt, Hart, Weich, Süss, Sauer u. s. w., doch wohl noch etwas vom Inhalt der entsprechenden Vorstellungen an sich tragen. Und diese Uebertragung beschränkt sich nicht darauf, vom Gehör zu andern Sinnen überzugehen, sondern findet auch zwischen diesen selber statt, wenn wir z. B. von süssen Düften sprechen. Ja, selbst bis in die Region blos geistiger Vorstellungen kann noch ein Anklang dieses Symbolischen dringen, wie die Töne für Liebe und Hass u. s. w. beweisen. So nennen wir den Groll bitter, das Nichtsthun süss, eine Miene sauer, Befürchtungen schwarz u. s. w.

Im Ganzen aber ist das System der tönenden Zeichen ein conventionelles. Jedes Volk hat daher seine eigene Sprache, die es sich willkürlich bildet, nach Sitte, Klima, Sprechwerkzeugen, und welche wieder in Dialekte, ja in die Sprache jedes Individuums zerfällt. Wegen des sehr tief in jede Sprache hineinragenden symbolischen Elements kann man jedoch wiederum auch sagen, dass alle Sprachen etwas Gemeinsames haben, nur Modificationen Einer Sprache sind. Weshalb Wilhelm v. Humboldt behaupten durfte, es sei eben so richtig, nur Eine Sprache anzunehmen, als soviel Sprachen, wie es Individuen giebt. Wenn aber, wie wir (§. 349) sahen, alle Menschen ursprünglich Einer Race angehörten: so könnten wir auch aus der Mythe der Babylonischen Sprachverwirrung den sehr richtigen Gedanken einer einzigen Ursprache herauslesen, von der in dem indogermanischen Sprachstamme ja auch noch sehr deutliche historische Zeugnisse übrig geblieben sind.

Indem in der Tonsprache das Material für den Ausdruck der Vorstellungen das Schwingen der Körper ist, welches mit dem Geiste die Beweglichkeit theilt: so steht dem Geiste dieses Material so nahe, dass er auch selber durch das Schwingen seines eigenen Leibes Töne hervorbringen kann. Das ist die Stimme, als das Schwingen gewisser Sprachorgane. Die Sprache hat insofern eine physiologische Grundlage, die Müller sehr schön also beschreibt: „Die Stimme wird in der Stimmritze, und weder über ihr noch unter ihr in der Luftröhre gebildet“, welche nur,

nach Budge (S. 268), die Luft zuleitet. „Die Stimmbänder, welche die Stimmritze einschliessen, gerathen beim Tonangeben in Schwingungen; sie sind elastisch, und verschiedener Spannung fähig. Durch die Luftröhre wird der Ton zwar modificirt, aber nicht erzeugt. Die Stimmritze erweitert sich beim Einathmen, verengert sich beim Ausathmen, also beim Tonangeben“ (Müller, Bd. II, S. 180—181, 183—184). „Wenn die Oeffnung mehr, als $^1/_{12}$ bis $^1/_{10}$ Zoll beträgt, so entsteht kein Ton mehr“ (Budge, S. 267). Das sogenannte Bauchreden tritt beim Ausathmen ein, indem die Töne des Bauchredners durch Verengerung der Stimmritze, Contraction der Brustwände und Auftreiben des Bauchs vermittelt werden (Müller, Bd. II, S. 240). Auch nach Brücke (Bd. II, S. 229–230) „verändert der Bauchredner blos den Ton seiner Stimme“, indem er ihn dämpft; und dadurch will er uns glauben machen, dass „die Laute aus einem andern Ort herkommen“, nämlich dem Bauche (s. §. 405).

Darauf entwickelt Müller den physiologischen Grund der Höhe und der Tiefe der musicalischen Töne: „Der Unterschied zwischen der Weiberstimme und der Männerstimme beruht in der Hauptsache, was nämlich die Höhe der Töne betrifft, auf der verschiedenen Länge der Stimmbänder bei Männern und Frauen, die sich wie 3 : 2 verhalten. Der Kehlkopf des Knaben gleicht mehr dem der Weiber; seine Stimmbänder haben vor der Pubertätsentwickelung noch nicht $^2/_3$ der Länge, die sie durch diese erhalten. Bei den Castraten, die vor der Pubertätsentwickelung der Hoden beraubt worden, bleibt die Umwandelung der Stimme aus, und sie behalten die weiblichen Stimmen. Die Brusttöne werden mit stärkerem Anspruch gegeben, bei ganz schwingenden, abgespannten Stimmbändern; die Fisteltöne mit schwachem Anspruch, bei blos schwingenden Rändern der mehr gespannten Stimmbänder. Die Brusttöne wachsen an Tiefe durch stärkere Abspannung der Stimmbänder, an Höhe durch das Gegentheil: und bei gleicher Abspannung der Stimmbänder an Höhe, Theils durch stärkeren Anspruch, Theils durch Zusammendrücken des untern Zugangs der Stimmritze. Die Falsettöne wachsen an Höhe durch stärkeren Anspruch, Theils durch stärkere Spannung der Stimmbänder“ (Müller, S. 213—215). Dem stimmt Brücke (Bd. I, S. 521–524) im Ganzen bei.

Menschliche Sprache wird aber der Ton erst, wenn er articulirt ist. Die Articulation wird durch Hülfe der Nase und der verschiedenen Organe des Mundes hervorgebracht. Als Uebergänge zu solchen articulirten Tönen führt Müller dann mehrere Töne an, wo bereits diese Organe mitwirken. So sind „Räuspern und Schnarchen Töne der Gaumenbogen und des Gaumensegels“ (S. 215). Näher entsteht z. B. Schnarchen, nach Budge (S. 70), „wenn durch den Mund stark geathmet wird, ohne dass das Gaumensegel gehoben wird und die Zungenwurzel sich nicht niederlegt, beide Organe vielmehr sich nahe stehen.“ Nasentöne, sagt Müller, entstehen z. B., wenn „der Kehlkopf bedeutend in die Höhe rückt, die Gaumenbogen sich verengern und der Zungenrücken dem Gaumen genähert ist, oder ihm anliegt.“ Denn dadurch „geht die Luft allein zwischen den verengerten Gaumenbogen durch, und erhält die Resonanz der Nasenhöhle ohne die der Mundhöhle“ (S. 216). „Beim Durchpressen der Luft zwischen den Lippen entstehen, durch die deutlich schwingenden ganzen Lippen oder ihren schwingenden Rand, Töne. Hierher gehört das Mundpfeifen oder Pfeifen auf den Lippen; das Tönende ist die Luft, welche sich an den Wänden des Durchgangs reibt (S. 220). „Schlürfen und Schnarren entstehen auf den Lippen: das Schnalzen durch Abziehen der Zunge von den Zähnen und vom Gaumen“; und soll dieser letztere Laut, wenigstens bei den Hottentotten und andern Africanischen Völkerschaften, geradezu als Sprachlaut vorkommen (S. 239).

Diesen qualitativen Unterschieden der Töne gegenüber, ist der quantitative, die stärkere Betonung der Accent, der, wenn mehrere Töne Eine Vorstellung ausdrücken, auf den Hauptton fällt, welcher meist lang ist: und bei Tönen einer Reihe von Vorstellungen, auf den Ton der Vorstellung, welche die Hauptsache ist, — der Accent des Sinnes. Dass in der altgriechischen Sprache die Accente auch auf Kürzen fallen konnten, deutet Theils darauf, dass die Anhänge des Haupttons auch für sich zur Geltung kommen sollten, als selbst melodisch: Theils darauf, dass die Stärke des Tons nicht zu sehr nach dem Anfang hinverlegt werden darf; Theils endlich beruht es darauf, dass die Griechen auch Haupttöne kürzten, während die Neugriechen allerdings, consequenter Weise, accentuirte Kürzen verlängern.

c. Schrift und Gedächtniss.

§. 419. Wenn der Ton zwar ein angemessenerer Ausdruck des Geistes ist, als das räumliche Bild: so hat er doch den Mangel der Flüchtigkeit und Vergänglichkeit, wie die Vorstellung selbst, während das räumliche Bild die Vorstellung in die grössere Festigkeit und Dauer der ruhenden Materie versetzt. Die Hieroglyphensprache hatte auf diese Weise ihre Vorstellungen in den Steinen der Obelisken verewigt. Aber sie blieben darum unverständlich, weil zwischen diesen steinernen Bildern, und den Vorstellungen, die durch sie bezeichnet wurden, gar kein Zusammenhang, nicht einmal der des Symbols, vorhanden war (§. 417). Das Vermittelnde zwischen Beiden, der Ton, als das Sinnlichgeistige, fehlte eben. Die Aegypter hatten wohl auch eine Tonsprache; aber deren Kenntniss hilft nichts, die Hieroglyphen zu entziffern, weil diese nicht die Töne, sondern die Vorstellungen bezeichnen. Wären die Hieroglyphen Zeichen von Tönen, so könnte man am Steine die Vorstellungen mit Leichtigkeit ablesen. So aber kostete es Champollion unsägliche Mühe, allmälig in die Manier der zeichenschaffenden Phantasie der Aegypter einzudringen, um die Vorstellungen unmittelbar aus den Bildern herauszulesen.

α. Den ersten Fortschritt von dieser räthselhaften Hieroglyphensprache zu einem leichter verständlichen Systeme von Zeichen machen die Chinesen, indem sie die Zahl der Hieroglyphen gewissermaassen verminderten. Sie haben ungefähr zweihundert, nämlich 214, einfache Zeichen oder Schlüssel, welche die ursprünglichsten einfachsten Vorstellungen bezeichnen: wie Sonne, Mond, Waffen, Werkzeuge, Theile des Hauses; und nun setzen sie diese Zeichen zusammen, um die übrigen Vorstellungen dadurch auszudrücken. So bedeutet z. B. die Verbindung der Zeichen des Mannes und des Weibes Liebe, zweier Weiber Streit; das Zeichen des Baums, zweimal gesetzt, Wald; dreimal, dichten Wald. Ein offener Mund und eine Hand voll Reis bedeutet Glückseligkeit u. s. w. Man hat Das die Silbenschrift genannt. Aber auch hier ist der Ton noch nicht das Vermittelnde. Der Ton, welcher Liebe bezeichnet, ist durchaus nicht die Verbindung der zwei Töne, welche Mann und Weib ausdrücken. Deshalb kann man in China nur lesen, was man versteht: Lesen ist die ganze Gelehrsamkeit der Chinesen. Und der Ton ist wenig ausgebildet, so dass derselbe Ton zwanzig Bedeutungen

hat, die blos durch Accent, Höhe und Tiefe u. s. w. unterschieden werden.

β. Die Aegypter und die Chinesen haben zwar durch ihre Hieroglyphen und Silbenschrift die Vorstellung fest, damit aber auch erstarren gemacht. Es ist daher einerseits sehr schwer, die geistigen Vorstellungen in solchen Schriftweisen darzustellen; andererseits bleibt die Bildung statarisch, weil die Vorstellungen ihren hauptsächlichen Ausdruck nicht im beweglichen Tone haben. Die Aufgabe ist nun, diese Beweglichkeit des Ausdrucks für die Vorstellung beizubehalten, und dabei doch seiner Vergänglichkeit abzuhelfen, indem man nicht die Vorstellungen in räumliche Zeichen verwandelt, sondern die Töne, die selbst Zeichen in der Zeit sind, durch räumliche Zeichen ausdrückt. Das ist die Schriftsprache, deren erste Anfänge in der Knotenschrift einiger Africanischer Stämme und der Peruaner, auch wohl in der Persischen Keilschrift, so wie in den Germanischen Runen erblickt werden können. Die Schriftsprache ist das System der Zeichen für die Zeichen unserer Vorstellungen. Damit ist eine Beziehung zwischen dem Sichtbaren und dem Hörbaren gesetzt, und Beide haben nur Eine gemeinsame Grundlage, während in der Hieroglyphenschrift Beides gleichgültig auseinander fällt. Den Umweg, dass die Vorstellungen nicht unmittelbar dargestellt und vom Raume abgelesen werden, sondern erst durch die Vermittelung des Tons hindurchgehen müssen, hebt Uebung und Gewohnheit auf, indem wir magisch in der Schrift sogleich unmittelbar die Vorstellung erkennen (§. 391); und nur der Ungeübte muss sich die Töne leise oder laut vergegenwärtigen, um die Schrift zu verstehen. Diesem durch den Gebildeten überwundenen Nachtheil steht der ungeheure Vortheil gegenüber, dass nur wo diese Schriftsprache vorhanden ist, die Bildung Fortschritte macht, indem die Aufmerksamkeit beim Lesen- und Schreibenlernen von dem sinnlich Concreten der Vorstellungen zum Formellen und Abstracten der Töne und ihrer Modificationen geleitet wird.

Diese eigentliche, von der Hieroglyphen- und Silbenschrift unterschiedene Schriftsprache ist nun die vom Phönicier Teut erfundene Buchstabenschrift; wobei die verschiedenen articulirten Töne in ihre Elemente zerlegt werden, d. h. in Buchstaben, welche die Griechen daher auch sehr gut στοιχεῖα nennen. „Allein durch die Buchstabenschrift", sagt daher Hegel (§. 459)

„gewinnt die Tonsprache die Bestimmtheit und Reinheit ihrer Articulation.“ Da nun die „Urgeberden des Articulirens“, wie Hegel diese „einfachen, wenigen Elemente“ nennt, darin bestehen, dass die aus der Stimmritze entsendete Luftsäule erzittert und der Ton durch die sie umgebenden Organe modificirt wird: so kann die Modification entweder durch die blosse Stellung dieser Organe, welche die Breite oder Schmalheit der Luftsäule hervorbringt, bewirkt werden, — die Vocale (Selbstlauter); oder aber die Organe tönen selber mit, was die Consonanten (Mitlauter) erzeugt.

αα. Die einfachen Vocale leitet Müller (Bd. II, S. 231) also ab: „Die Bedingungen zur Umwandlung eines und desselben Tons in die verschiedenen Vocale liegen in der Weite zweier Theile, — des Mundcanals, d. h. des Raumes zwischen Zunge und Gaumen, und der Mundöffnung.“ Bei *a* ist die Mundöffnung am Grössten (5), und nimmt durch *e* (4), *i* (3), *o* (2) immer ab, bis zu *u*, wo sie am Kleinsten ist (1). Wogegen die Weite des Mundcanals nach einer anderu Reihenfolge steigt und fällt: am Grössten ist sie nämlich bei *a* (5), dann folgen *o* (4), *u* (3), *e* (2) und *i* (1). Brücke (Bd. I, S. 526) nennt Ansatzrohr, was Müller Mundcanal, und sagt, dass dasselbe beim *i* am Kürzesten, beim *a* am Längsten ist. Beide Physiologen stimmen aber vollständig mit einander überein. Denn wo Mundcanal oder Ansatzrohr am Längsten sind, sind sie auch am Weitesten: und je kürzer, desto enger werden sie auch.

ββ. Die Diphthongen sind nur Zusammensetzungen einfacher Vocale. Die Griechischen Grammatiker theilen sie folgendermaassen ein: Entweder waltet der erste Vocal vor, wie in αυ und ευ; denn schon die alten Griechen sprachen beide Diphthongen *au* und *eu* aus, wie die Römer *Agave*, *Evander* sagten. Doch da sie *u* immer *o* schrieben, so beweist dies nach Buttmann wieder nichts. Höchstens wäre anzuführen, dass aus dem Altgriechischen αὐϑέντης, Herr, das Neugriechische ἀφέντης entstanden ist; woraus die Türken Effendi gemacht haben. In dieser Klasse von Diphthongen war es also eigentlich ein einfacher Vocal, an den sich das zum Consonanten gewordene υ anschloss. Oder, heisst es, der zweite Vocal waltet vor, wie in οι und ει. Auch diese Doppellauter anderer Sprachen spricht nämlich der Itacismus, den aber schon die Alten hatten, wie ein einfaches *i* aus, wie wir es auch aus der Lateinischen Uebertragung sehen:

vinum. *Iphigenia*. Die Sprach-Organe der alten klassischen Völker konnten gar nicht solche complicirte Töne, wie das Deutsche eu, ei, au, aussprechen; und die heutigen Romanischen Völker folgen ihnen darin, wie denn die Italiener fast lauter reine einfache Vocale haben, und auch die Franzosen *ei* und *au* wie *e* und *o* sprechen. Die dritte Art der Griechischen Diphthongen sind die, welche zwei Vocale zu einem einfachen Tone verschmelzen lassen, wie ου, das *u*, und αι, das *e* lautete, wie noch jetzt im Französischen. Wenn wir aber schon in dem ersten Eintheilungsgliede der Diphthongen sahen, dass ein Vocal in einen Consonanten überging, so findet dies auch im zweiten bei *i*, das sich in *j* verwandelt, statt; und vielleicht sprachen die Griechen Τροία so aus, wie wir jetzt die Römer reden lassen: *Troja*.

γγ. Der Griechischen Doppeleintheilung der Consonanten — Theils qualitativ, nach den Organen, in Zungen-, Lippen- und Gaumenbuchstaben (*linguales labiales*, *gutturales*), ja auch *dentales*: Theils mehr quantitativ, nach der Härte und Weichheit des Tons, in *liquidae*, *mutae*, *mediae*, wozu dann noch die *aspiratae* hinzukommen — setzt Müller (Bd. II, S. 229—230, 232—238) eine Haupt- und eine Untereintheilung entgegen; wobei er jedoch ebenso, wie die Griechen, die Doppelconsonanten, als blosse Verknüpfungen einfacher Mitlauter, ausschliesst. Nach seiner Haupteintheilung sind ihm die Consonanten nämlich entweder stumme oder laute, deren beide Klassen dann wieder in die Unterabtheilungen der Mund- und der Nasenlaute zerfallen. Ich folge weder ganz den Alten, noch ganz dem modernen Physiologen; und gebe demnach folgende Eintheilung der Consonanten.

ααα. Laute Consonanten nenne ich die, welche, „so lange der Athem reicht, ausgesprochen werden können, indem die Stellung der Mundtheile beim Anfang, wie bei der Dauer und dem Ende der Bildung des Lautes, dieselbe bleibt." Müller nennt sie *continuae*, sie können intonirt werden; und er führt als solche an: *h*, *m*, *n*, *ñ* (*ng*), *f*, *ch*, *sch*, *s*, *r*, *l*. Sie sind:

1) *orales*, die durch den ganzen offnen Mundcanal gehen. Das ist zunächst blos die Aspiration *h*, von der Müller sagt: „Es findet hier keinerlei Opposition der Mundtheile gegeneinander, als Ursache des Geräusches beim Durchbrechen der Luft, statt. Das Geräusch der Aspiration ist der einfache Ausdruck der Resonanz der Mundwände beim Ausathmen der Luft." Nach

Brücke (Bd. I, S. 524—525) hat das *h* seinen Ursprung im Kehlkopfe: der einfache Verschluss der Stimmritze trete ein, wenn ein Wort mit einem Vocal beginne; was die Griechen durch den *spiritus lenis* bezeichnen. Wurde der Vocal dagegen „mit offener Stimmritze angesprochen, und zwar bei mässig entfernten, sich dann wieder nähernden Stimmbändern, so dass ihm ein Reibungsgeräusch vorherging", so wurde diese Aspiration durch den *spiritus asper* ausgedrückt. Das Durchbrechen der Luft geschieht also durch den sich verschliessen wollenden Kehlkopf hindurch. Von dieser einfachen Aspiration unterscheidet dann Brücke sehr gut die verstärkte der Araber und Hebräer: „Wenn man die Stimmbänder an einander drückt, und ihren Verschluss gewaltsam durchbricht, dabei aber die Stimmbänder noch weiter an einander drückt, so dass die Luft in kleinen Explosionen fortgeht, so erzeugt man dadurch ein knarrendes Geräusch, das *Ain* (ع), — Auge, nach dem Schriftzeichen, welches die Araber dafür haben", die dasselbe geradezu „zu den Consonanten rechnen."

2) Die *nasales* sind diejenigen lauten Consonanten, welche durch den ganzen offenen Nasencanal gehen: *m*, *n*, *ng*. Müller sagt von ihnen: „Bei diesen geht die Luft ganz einfach durch den Nasencanal durch, während die Mundhöhle entweder durch die Lippen oder die an den Gaumen sich legende Zunge geschlossen ist. Auch hier findet keine Opposition der Theile, zwischen welchen die Luft durchgeht, statt. Bei allen drei Consonanten dieser Abtheilung bildet die Mundhöhle ein kürzeres oder längeres, blindes, am Ende geschlossenes Divertikel des Rachens und Nasencanals, das bei *m* am Grössten, bei *n* kleiner, bei *ng* am Kleinsten ist. Bei *m*, obgleich kein Lippenbuchstabe, wird der Mund durch die Lippen geschlossen, und dann erst durch den erwähnten Durchgang der Luft unter Resonanz des Divertikels des Mundcanals gebildet. Bei *n* wird der Mund durch die an den vorderen Theil des Gaumens sich anlegende Zungenspitze geschlossen: bei *ng* nur etwas weiter nach Hinten, nämlich durch den Zungenrücken, welcher sich an den hinteren Theil des Gaumens anlegt."

Brücke sagt (S. 528) von diesen drei Buchstaben in ähnlicher Weise: „Von den Consonanten beruhen nur die *m*-, *n*-, und *ng*-Laute, wie die Vocale, lediglich auf Resonanz. Sie unterscheiden sich von den Vocalen dadurch, dass die Mundhöhle

irgendwo geschlossen wird, entweder mit den Lippen, oder mit dem vorderen Theile der Zunge, oder mit dem mittlern oder hintern, während bei den Vocalen der Mundcanal in seiner ganzen Länge offen ist. Weil diese Consonanten, wie die Vocale, auf Resonanz beruhen, sind sie auch als Halbvocale bezeichnet worden. Die übrigen Consonanten," über welche sich Brücke kürzer fasst, „werden alle bei geschlossener Gaumenklappe gebildet." Doch macht auch er, wie Müller, die Unterscheidung in „tonlose und tönende Consonanten."

3) Als dieser tönenden Consonanten letzte Klasse sind nun diejenigen anzusehen, wo, nach Brücke, „neben dem Ton der Stimme noch ein irgendwo gebildetes, von der Stimme unabhängiges accessorisches Geräusch gebildet wird." Dieses Geräusch specificirt aber Müller näher: Die Mundlaute, welche „durch klappenartige Opposition der Mundtheile gegen einander gebildet werden, sind *f, ch, sch, s, r, l.* Die Theile, welche dem Durchgang der Luft ein Hinderniss darbieten, sind bald die Lippen, wie bei *f* (*v*): bald die Zähne, wie bei *sch* und *s*: bald Zunge und Gaumen, wie bei *ch, r, l.*" Bei *f* stellen sich die Lippen zum Blasen, und da ist ihre Oeffnung mehr rund, während beim weichern *w* die Lippen eine zwar enge, aber ganz breite Spalte zwischen sich lassen. Beim Deutschen ch liegt die Zunge am Gaumen nahe an, und die Luft geht durch einen engen, von beiden Organen begrenzten Zwischenraum: mit einigen Modificationen, je nachdem es weich, wie in lieblich, selig (was dann das Deutsche j ist); oder ganz hart, wie bei den Schweizern, oder als Mittelton, wie in suchen gesprochen wird. Beim ersten ch liegt nämlich der vordere Theil der Zunge dem vordern Theil des Gaumens nahe, beim mittlern liegt die Zunge mit ihrem Rücken nahe am mittlern Theil des Gaumens, beim ganz harten wird der Zungenrücken dem hintersten Theil des Gaumens oder Gaumensegel genähert. Beim Deutschen sch, das dem Französischen *ch* und weich *j* entspricht, sind die Zähne der obern und der untern Kinnlade einander genähert oder liegen sogar auf einander, und die Zunge steht hinter den Zähnen mit ihrer Spitze, ohne sie zu berühren. Bei *s* sind die Zähne einander genähert oder berühren sich, und die Zungenspitze berührt die untere Zahnreihe. Wer lispelt, bringt die Zunge nach Oben, sogar zwischen die Zähne hindurch. Der Laut *r* lässt die Zunge gegen den Gaumen vibriren. Wenn endlich die

Zungenspitze dicht am Gaumen liegt, und die Luft nur auf beiden Seiten zwischen Zunge und Wange durchgeht, ergiebt sich der Buchstabe *l*, der der Zendsprache fehlt, wie das *r* den Chinesen. Alcibiades bei Aristophanes verwechselt Beide: ἴσι εἰς κόλακας (κόρακας).

βββ. Stumme Consonanten (*mutae*, ἄφωνα) nenne ich die, welche, „da die Stellung der Mundtheile am Anfang der Bildung eine ganz andere ist, als in der Mitte und am Ende, nur Einen Moment dauern, bis die plötzliche Veränderung der Stellung der Mundtheile geschehen ist. Die Bildung beginnt mit Schluss des Mundes und endet mit Oeffnung desselben; der Laut hört auf, sobald der Mund geöffnet ist." Bei ihnen, sagt daher Brücke sehr gut, „repräsentirt das accessorische Geräusch für sich allein den Consonanten", ganz ohne den Ton der Stimme hinzuzunehmen. Und Müller behauptet darum auch, dass sie schlechterdings nicht intonirt, d. h. nicht laut ausgesprochen werden können; er nennt sie deswegen auch *explosivae*. Sie eignen sich nicht, wie die erste Art von Consonanten, zur Lautirmethode; und man kann sie eigentlich nur hörbar machen, indem man ihnen einen Vocal, wie das *e*, anhängt. Rein stumme sind eigentlich nur die drei: π, κ, τ, welche die Griechen auch *tenues* nennen. Bei *p* wird der Mund durch die Lippen geschlossen, und öffnet sich beim Durchgang der Luft; daher dieser Buchstabe, dem andern Eintheilungsgrunde der Griechen zufolge, zu den *labiales* gerechnet wird. Bei *t* wird der Mund geöffnet, nachdem die Zunge sich an den vorderen Theil des Gaumens oder an die obere Zahnreihe angelegt hat: daher der Buchstabe zu den *linguales* gehört. Bei *k* wird der Mund im Gegentheil geschlossen, nachdem sich der hintere Zungenrücken an den Gaumen angelegt hat; deshalb wird der Buchstabe auch unter die subsumirt, welche als *palatinae* bezeichnet werden. Das Erweichen der *mutae*, indem sie von den dünnen oder kahlen zu den *mediis* übergehen, in *b*, *g*, *d*, ändert an der Stellung der Organe nichts; nur gehen diese Consonanten in manchen Sprachen zu den lauten über, insofern eine leise Aspiration hinzukommt.

γγγ. So haben wir drittens Verbindungen von lauten und stummen Consonanten, die auch, wie manche Diphthongen, ganz einfach sein können, z. B. wenn *g* ganz weich, wie *j* ausgesprochen wird: oder *b* im Griechischen und oft im

Hebräischen, wie *w*. Es ist, als ob eine Aspiration damit verbunden würde; was auch in der Aussprache des δ bei den Griechen deutlich hervortritt. So machen die *mediae*. β, γ, δ, dann den Uebergang zu den eigentlichen *aspiratis:* φ, χ, ϑ, deren beide ersten wir schon bei den lauten Consonanten als *f* und *ch* gesehen haben. Da es aber sehr fraglich ist, ob die Griechen sie wirklich so ausgesprochen haben, und nicht vielmehr als *p—h*, und *k—h*: so sind sie schon als zusammengesetzte Consonanten zu betrachten, um die stummen wenigstens durch eine Aspiration zu intoniren. Dasselbe findet beim ϑ statt, nur dass es etwas härter, als die Griechische Composition *dh* im δ erscheint; wie das Englische *th*, während bei den Spartanern das ϑ nach Aristoteles geradezu in σ überging: σεῖος ἀνήρ, statt ϑεῖος (*Eth. Nicom.* VII, 1). Endlich sind ausdrücklich zusammengesetzte Consonanten solche, die aus einem stummen und einem lauten bestehen; wobei der stumme vorausgeht, um an dem lauten zur Intonation zu gelangen. Hierher gehört das Deutsche z, das aus *t* und *s* besteht: ferner das Griechische ψ (*ps*), und ξ (*ks*). Aus dem einfachen sch machen die Westphalen einen Doppelconsonanten, in welchem der laute Consonant dem stummen, der etwas aspirirt wird, vorangeht: skh, während umgekehrt der Griechische Doppellaut ζ (σδ) in einen einfachen verwandelt wird, indem er wie des Französische : gesprochen wurde.

Das fliessende Sprechen besteht nun in dem Vermögen, die Laute, Vocale und Consonanten, ungehindert verknüpfen zu können, während das Stammeln, nach Müller (Bd. II, S. 241—243), eine Ungewandtheit und Unbeweglichkeit der Zunge sei: das Stottern aber geradezu ein „momentanes Unvermögen, einen Consonanten oder Vocal mit dem vorhergehenden zu verbinden." Den Grund hiervon sieht Müller aber in einer krampfhaften Schliessung der Stimmritze, welche einen folgenden Buchstaben auszusprechen verhindert. Damit ist pathologisch eine Congestion des Bluts nach dem Kopfe, ein Schwellen der Halsvenen verbunden, indem der Kehlkopf sich bei den Mundbewegungen mit anstrengt.

Als Heilung aber schlägt Müller vor, den Stotternden anfänglich nur solche Scripturen zu Leseübungen zu geben, worin alle ganz stummen Consonanten, wie *p, t, k, b, d, g*, fehlen, welche also nur aus Vocalen und lauten Consonanten bestehen, weil

diese leichter ausgesprochen werden können, und bei ihrer Intonation die Stimmritze nie geschlossen sein kann: und erst später, nach langer Uebung, zu Wörtern mit stummen Consonanten überzugehen.

Die räumlichen Zeichen der Laute, die eigentlichen Buchstaben, sind insofern auch eine Rückkehr zur Bildersprache, als ihre Gestalt vom Symbolischen ausgegangen ist; was namentlich an den Hebräischen Schriftzeichen am Erkennbarsten ist, aber allen Sprachen angehört, da deren Buchstaben jenen ähneln. So sagten wir schon, dass der Buchstabe *Ain* bei den Arabern Aehnlichkeit mit einem Auge, bei den Hebräern der Buchstabe Lamed mit einem Knittel, ג mit einem Kameel u. s. w. hat: wie denn diese Wörter auch mit dem entsprechenden Buchstaben beginnen. Selbst die Hieroglyphen sind phonetisch gebraucht worden, indem sie zu den Buchstaben verwandt wurden, welche die Anfangslaute der geläufigsten Vorstellungen bilden, deren also nur etwa vierundzwanzig herausgehoben zu werden brauchten. Diese phonetischen Hieroglyphen kommen besonders bei Königsnamen vor, und wurden da am Leichtesten entziffert. Sie waren aber nicht immer dieselben, sondern bezeichneten verschiedene Gegenstände, weil auch die Inschriften nicht blos in Koptischer, d. h. Aegystischer, sondern auch in Griechischer Sprache abgefasst waren.

Statt aber eine Stammsilbe, wie die Chinesen, durch Ein Zeichen auszudrücken, wird in der Schriftsprache eine Silbe selbst meist schon aus mehrern Lauten zusammengesetzt; und die Verbindung der Silben ist dann das Wort, welches erst, noch nicht die Silbe, als etwa blos zufällig, eine Vorstellung ausdrückt. Nun aber „ist das Wort", wie Hegel (S. 459) sagt, „die der Intelligenz eigenthümliche, würdigste Art der Aeusserung ihrer Vorstellungen."

γ. Die Schrift ist durch die Verbindung der Ton- und der Bildersprache zwar die Aufbewahrerin der Vorstellungen, jedoch selbst immer noch im Elemente der Vergänglichkeit, im Raume, während das Gedächtniss die Vorstellungen und die Töne im Gebiete des Unvergänglichen aufbewahrt, indem es sie auf die Tafel des Geistes schreibt. Daher Teut angeklagt wurde, durch die Erfindung der Schrift, als eines schlechten Surrogats des Gedächtnisses, dieses geschädigt zu haben. Auf die Tafel des Geistes hat aber das Gedächtniss die Worte freilich nicht

stereotypisch als ruhende Zeichen hingeschrieben, sondern nur als bethätigte, stets sich erneuernde, welche dadurch eben den Charakter des Geistes selbst angenommen haben. Das Wort ist nicht in dem todten Namen versteinert, sondern die lebendige Sache selbst, aber als eine geistige. die nun nicht mehr von der Bedeutuug verschieden ist.

αα. So ist das Gedächtniss erstens Sach- und Wortgedächtniss. Doch sind beide ein und dasselbe, weil das Wort eben die Bedeutung, und die Bedeutung die Sache ist. Das Wort ist der der Bedeutung adäquate Ausdruck der Sache, weil das Wort, als das Allgemeine, nur die allgemeine Sache in der Vorstelluug bedeutet. Das Gedächtniss ist aber eine neue Synthese, die Synthese des Worts und der Bedeutung: und zwar das Finden des Einen, wenn das Andere gegeben ist. Ist das Wort gegeben, sei es gelesen oder gehört, und wird die Bedeutung dazu gefunden: so heisst Das, eine Sprache verstehen. Zur Bedeutung dagegen das Wort aus seinem Innern hervorholen, sich desselben erinnern, heisst, eine Sprache schreiben und sprechen können. Dies ist schwerer, als Ersteres, besonders bei einer fremden Sprache, weil die Bedeutungen mein Geist selber, die Worte mir fremde, willkürliche Zeichen sind. In der Muttersprache ist der Unterschied geringer, weil die Worte von Kindheit an dem Geiste geläufig geworden sind. Doch ist es auch für die Muttersprache schwerer, sie zu sprechen und besonders zu schreiben, als sie zu verstehen. Ein Kind wenigstens versteht Alles, ehe es sprechen kann. Ungeheuer ist aber der Vortheil, wenn die Eltern verschiedene Sprachen sprechen. Das Kind lernt dann mit der grössten Leichtigkeit zwei Muttersprachen, oder vielmehr eine Mutter- und eine Vatersprache, und gewinnt damit früh die Bildung und den Geist zweier Völker.

ββ. Sind so Wort und Bedeutung durch das Sach- und Namensgedächtniss innig synthesirt, so kommt es zweitens darauf an, eine ganze Reihe solcher Sachen, die Namen, und solcher Namen, die Sachen sind, mit einander zu synthesiren. Das können wir das reproducirende Gedächtniss nennen, welches sich von der reproducirenden Einbildungskraft dadurch unterscheidet, dass diese blos Vorstellungen mit einander verbindet, und damit, als sogenannte Association der Ideen, lediglich in der Subjectivität des Geistes versirt. Im Gedächtniss haben wir es aber mit der Reproduction der geistigen Sache zu

thun, wie sie in der Identität von Wort und Vorstellung niedergelegt ist.

Doch fällt in der Mnemonik, die Kant (Anthropologie, §. 31, S. 92—97) das ingeniose Memoriren nennt, das reproductive Gedächtniss allerdings noch tiefer, als bis zur Ideenassociation, es fällt bis zur Erinnerung zurück. Man memorirt nämlich, will man gefunden haben, besser, wenn man die Reihe der Wörter, oder ganzer Sätze an Bilder knüpft, die auf eine Tafel verzeichnet sind; so dass das erste Bild, z. B. ein Vorhängeschloss, Dieses, das zweite, z. B. eine Sau, Jenes bedeuten soll. Und nun kommen Worte, Namen und Sätze von selbst wieder, wenn man Kasten, Sau u. s. w. anschaut. Es verhält sich damit ähnlich, wie mit der Erscheinung, die ich beim Besinnen angeführt habe (§. 414). Wenn ich die Sau sehe, besinne ich mich auf ein gewisses Wort, oder Satz, oder Periode, weil ich sie in meinem Gehirne einander nahe gebracht hatte. Statt aber ingenios, ist solches Memoriren vielmehr geistlos und läppisch. Man muss zwei Sachen, statt Einer, behalten: und, bei einer neuen Memorirübung, ganz etwas Anderes mit dem Kasten und der Sau verbinden.

Daher zieht Kant denn mit Recht das judiciose Memoriren vor, wo die Reihenfolge der Sätze durch ihre Verwandtschaft, ihren logischen Zusammenhang bedingt wird. Das wäre aber immer noch ein Rückfall, wenn auch nur bis zur Ideenassociation: indessen ihr insofern voraus, als der logische Zusammenhang wenigstens eine regelrechte Eintheilung und Fortleitung des Stoffs zu einem abgeschlossenen Ganzen ist, nicht eine zufällige Verknüpfung oft nur sehr äusserlich einander ähnlicher Dinge.

γγ. Wenn es bisher mehr darauf ankam, die Aeusserlichkeit des Worts zu überwinden, und es zur innerlichen, zur geistigen Sache zu machen: so ist der umgekehrte Weg der, dass sich der Geist selbst zum Zeichen, zum Worte, zur äusserlichen Sache macht. Das ist drittens das mechanische Gedächtniss, wo die Synthese, der Zusammenhang zwischen Wort und Bedeutung, zur Identität geworden ist. Der Geist macht sich selbst zu einer Reihe von Zeichen, die von selbst aus ihm hervorgehen. Er ist so selbst mit dem Worte die Sache, auch ganz bewusstlos, geworden. Das ist das sogenannte Auswendiglernen; und man will gefunden haben, dass es leichter von Statten gehe, wenn man den Sinn vergisst, und die Worte wie

ganz bedeutungslos im Geiste zusammenhangen. Wenn aber der Geist so die Sache geworden ist, so ist umgekehrt auch die Sache der Geist geworden. Diese entgegengesetzte Auffassung des Verhältnisses ist die der Franzosen, wenn sie auswendiglernen *apprendre par coeur* nennen; die Sache sitzt ihnen tief innerlich im Herzen. Dass aber die Sache der Geist und der Geist die Sache, die immaterielle Sache die Wissenschaft, wie Aristoteles (*De anim.* III, *c.* 4—5) sagt, geworden ist, — Das ist das Denken, das, wenn auch vom Worte unzertrennlich, doch darum nicht minder die Sache selber ist.

C. Das Denken.

§. 420. Im Denken ist der Gegensatz, welcher der Einbildungskraft anhaftete, aufgehoben. Nicht blos die Form ist frei, sondern auch der Inhalt. Das Denken schaltet nicht blos frei über den gegebenen Inhalt, sondern ist die frei den Inhalt aus sich selbst erzeugende Form. Schiller scheint zwar das Gebundensein des Gedankens an das Wort für eine Beschränkung der Freiheit des Denkens zu nehmen, wenn er sagt:

Spricht die Seele, so spricht, ach! schon die Seele nicht mehr.

Wohlgemerkt aber bedient der Dichter sich des Ausdrucks Seele, statt Geist. In der Seele, im Gefühl können wir wohl den höchsten Inhalt haben; aber so, weil unaussprechlich, ist er noch das Dumpfe, Unklare. Erst die Sprache, die dem Geiste angehört, macht den Gedanken klar: und zwar ist es allein die Sprache, in welcher wir denken; was gewöhnlich die Muttersprache ist. Auch schon darum aber beschränkt das Wort den Gedanken nicht, weil es willkürlich aus dem Innern des Geistes, als sein Zeichen, seine Handhabe, das Mittel, welches er vollkommen in seiner Gewalt hat, producirt worden: ja mit der immer fortschreitenden, sich stets mehr ausbildenden Gedankenwelt schreitet auch die Sprache in ihrer Bildung unaufhörlich weiter.

Der Fortschritt des Denkens gegen die Einbildungskraft und ihre Vorstellungen kommt aber vom verschiedenen Material her, dessen sie sich bedienen. Denn das Bild, der Stoff der Einbildungskraft, hat, wegen seines noch sinnlichen Inhalts, nur die Form der Allgemeinheit: während das Wort, wenn auch noch in eine sinnliche Form gehüllt, doch als Zeichen schon den allgemeinen Inhalt des Geistes in sich selber trägt. Da der Geist das Wort

willkürlich aus sich erzeugt, so ist dasselbe durch und durch der Inhalt des Gedankens selbst. Und selbst die sinnliche Form, des Raums oder der Zeit, in die das Denken noch das Wort, als Schrift oder Ton, kleidet, ist gar nicht einmal nöthig. Raum- und lautlos waltet und schaltet das Gedächtniss mit dem Namen, als der immateriellen Sache, in welcher der Gedanke sich als alles Sein setzt, indem die allgemeine Sache zum Geiste geworden ist.

Das Denken selbst ist aber erstens nur abstractes Denken, d. h. ein Denken, das sich nur als das allgemeine Sein erfasst, und das einzelne Sein zunächst noch von sich ausschliesst, um es sodann nur in seine formellen Allgemeinheiten zu erheben; — der Verstand, und das auf dem Verstande beruhende Erkennen, die Erfahrung, in der wir zwar schon ein doppeltes Element, das aposteriorische der Anschauung und das apriorische der Kategorien, haben, die aber noch unmittelbar in den allgemeinen Verstandesgesetzen verschmolzen sind. Die zweite Stufe des Denkens ist dagegen die Diremtion, der Gegensatz des Denkens gegen das Sein; die Urtheilskraft, als dasjenige Denken, welches neue einzelne Erfahrungen auf die bereits gefundenen allgemeinen Gesetze bezieht, und bald die Eine Seite, bald die andere zum Ausgangspunkte ihrer Thätigkeit nimmt. Die Vernunft aber ist drittens das Vermögen des Denkens, welches von jeder Erfahrung abstrahirt, indem es in ihr nur seine eigene subjective Allgemeinheit als das wahrhaft seiende Objective, und somit als das Einzelne, das dieser Allgemeinheit adäquat ist, erkennt.

1. Der Verstand.

§. 421. Der Verstand und sein Erkennen ist insofern noch ein unvollständiges Denken, als er nicht den ganzen Inhalt seines Wissens aus sich selber schöpft, sondern der frühern Stufen des theoretischen Geistes, der Wahrnehmung und der Vorstellung, bedarf, um sich erst durch sie zu integriren. Im verständigen Erkennen haben wir daher zuerst das apriorische Element, oder die Kategorien, welche immerhin schon einen allgemeinen Inhalt des Gedankens bilden, zu betrachten: sodann aber das aposteriorische, oder die wahrgenommene Welt, deren Stoff zwar nur ein sinnlicher ist; in der Erfahrung jedoch drittens mit der gedanklichen Form verknüpft wird.

a. Die Kategorien.

§. 422. Hier treten wir nicht in die Sphäre der Logik zurück, welche gewissermaassen ein unbewusstes Denken war: ein Denken, das sich noch nicht selbst als alles Sein wusste. Jetzt kommen wir und in uns die Logik selber zur Erkenntniss, dass die Gedanken die Kette in dem sinnlichen Einschlag des Weltgewebes sind. Und so sehen wir nunmehr nicht nur die Fäden der Aesthetik, wie wir bereits bei der Phantasie bemerkten, sondern auch die der Logik in der Psychologie wurzeln; was ja auch noch für alle anderen Wissenschaften gilt. Die Kategorien der Logik werden aber im Verstande nicht als die lebendigen, bewegenden Principien der Dinge gefasst, wie wir sie dialektisch in der Logik darstellten. Die drei Momente des logischen Denkens, die wir in der Einleitung zur Logik unbewiesen hinstellten (§. 5) und die sich dann im Verlauf dieser Wissenschaft von selbst entfalteten, haben wir hier in der Psychologie, als bewusstes Denken, wissenschaftlich zu begründen, indem wir es als die Totalität seiner drei Momente ableiten. Während wir bisher das Denken nur als die flüssige Allgemeinheit der Dinge fanden, welche ihr wahres Sein selber ist, so erstarrt die Kategorie zunächst dogmatisch zur verständigen Einseitigkeit gegen andere Kategorien. Die Wissenschaft des Gebrauchs dieser Verstandes-Kategorien ist aber die Grammatik, also schon wieder eine Wissenschaft, die in der Psychologie ihre Quelle hat.

Von der Grammatik, als der Wissenschaft der Sprache, haben wir bereits in den kurz vorhergehenden Paragraphen (416—419) gehandelt. Dort war aber nur der sinnliche Stoff der Sprache, insofern er aus der Zeichen schaffenden Einbildungskraft floss, besprochen worden. Die Sprache hat indessen auch ein gedankliches Moment, wie sie ja auch den unmittelbaren Uebergang aus der Einbildungskraft in das Denken machte. Diesen Uebergang bildet die Sprache aber eben dadurch, dass sie nicht blos sinnliche Gegenstände bezeichnet, und sie dann verallgemeinert, wie den Löwen: sondern ebenso an diesen sinnlichen Dingen allgemeine, auch geistige Qualitäten heraushebt, wie Kraft oder Tugend; endlich aber auch diese immer noch materiellen oder geistigen Stoffe ihrer Vorstellungen so verflüchtigt, dass an ihnen nichts, als der reine aprioriche Gedanke, übrig bleibt, – und Das ist eben die Kategorie. Die Grammatik kommt hier zu einer der höchsten Synthesen der Intelligenz, die allgemeinen Vorstellungen in einen Begriff, eine Klasse zusammenzufassen. Das nennt Aristoteles

(*Categ.* 2) τὰ λεγόμενα, das Ausgesagte, das von einer Vorstellung Prädicirte; was daher logisch auch κατηγορούμενον (*c.* 3) genannt wird. Diese Begriffe sucht nun die Grammatik zunächst in ihrer Vereinzelung auf; sie stellt die elementarischen Gedanken der Sprache in einem etymologischen Theile dar, und verknüpft dann diese Elemente zu einer noch höhern Synthese in der Syntax. Das Erste sind die von Aristoteles als τὰ ἄνευ συμπλοκῆς λεγόμενα angegebenen Gegenstände, welche er, in der ersten Schrift seines Organon, die den Titel Κατηγορίαι führt, behandelt. Das Zweite, das er τὰ κατὰ συμπλοκὴν λεγόμενα nennt, wird in der zweiten Schrift, Περὶ ἑρμηνείας, abgehandelt.

So haben wir zunächst in der Etymologie die Redetheile darzustellen; sie stimmen im Ganzen mit der Aristotelischen Tafel der zehn Kategorien überein, so innig ist die Beziehung der Grammatik auf die Logik. Daher der Knabe, wenn ihm Grammatik gelehrt wird, auch schon die ersten Elemente der Logik mitgetheilt erhält. So lässt nicht nur das Gedächtniss, das davon seinen Namen hat, sondern auch die Grammatik das Denken erstarken. Die Worte können nun, in ihrer Isolirung, entweder die Vorstellung von Dingen, oder nur von deren Vorgängen und Zuständen, sei es in der Aussenwelt, sei es im Geisterreich, bezeichnen. Die Vorstellungen theilen sich daher in die zwei Klassen: entweder die Subjecte (τὰ ὑποκείμενα) dieser Vorgänge, oder Das, was von diesen Subjecten ausgesagt wird (τὰ κατηγορούμενα), zu sein. Das ist der logische Gegensatz von Subject und Prädicat, der grammatisch als Nennwort (*nomen*) und Zeitwort (*verbum*) auftritt. Die Etymologie zerfällt hiernach in die Etymologie des Nennworts, und die Etymologie des Zeitworts; und die Syntax behandelt die dritte Klasse von Redetheilen, die Partikeln oder *indeclinabilia*, welche die Bindeglieder sind, durch die jene beiden ersten Klassen von Begriffen, die Sachen und ihre Zustände, aufeinander bezogen werden.

α. Das Nennwort (ὄνομα) bezeichnet die Dinge der Wahrnehmung, also das Ding und seine Eigenschaften in ihrer Passivität, in ihrer Ruhe, ohne irgend ein Geschehen an ihnen. Weil nichts destoweniger hierin schon zwei Kategorien, die Sache und ihre Qualitäten, enthalten sind, so werden sich uns daraus auch zwei Klassen der Nennwörter ergeben; zu denen noch eine dritte hinzukommt, in welcher das Nennwort aus seiner Unbeweglichkeit in die Veränderung oder Thätigkeit überzugehen bestrebt ist, und sich damit auf das Zeitwort bezieht.

αα. Das Nennwort, welches einen Gegenstand für sich bezeichnet, nennen wir im Deutschen mit Recht das Hauptwort, weil es das zu Grunde liegende Subject ist, ohne welches überhaupt nichts objectiv geschieht, indem Alles nur an ihm vorgehen kann. Der Lateiner nennt es daher *substantivum*, weil das Subject die Substanz ist, an der alles Uebrige nur Accidenzien sind; der grammatische Ausdruck des logischen Substantialitätsverhältnisses (§. 79), in welches aber noch eine Menge anderer Kategorien hineinspielen. So ist es z. B. im Deutschen eben nicht uneben, das Hauptwort auch Dingwort zu nennen (§. 59). Die Substantiva sind stets allgemeine Vorstellungen, die unter Einen Begriff subsumirt werden. Der Unterschied ist nur, ob diese Allgemeinheit abstracter oder concreter gefasst wird.

Der Versuch, das Göttliche der Sprache, welches eben in der Allgemeinheit ihrer Zeichen besteht, zu tilgen, und sie nur etwas Einzelnes bezeichnen zu lassen, ist der Eigenname: Cäsar, Karl. Aber wie viel Cäsaren und Karle giebt es nicht, — ihre Namen bleiben immer noch etwas Allgemeines. Man müsste, um dieses Individuum zu bezeichnen, seinen ganzen Namen aussprechen: also *M. Tullius Cicero* sagen, um den grossen Römischen Redner zu kennzeichnen. Aber wieviel *Marci Tullii Cicerones* mag es nicht auch in dieser Zusammenfassung der drei Namen gegeben haben? Selbst der Planet Venus, oder die Erde bezeichnen nicht blos diese atomen Individuen!. Ist denn Venus nicht auch eine Göttin? alle Planeten Erden? Auch die Sonne ist nicht einzig, wenigstens nicht in der Sprache, wenn wir auch gedanklich nicht jeden Fixstern zu einer Sonne gemacht haben (§. 217). Gott ist aber doch der specifischste Eigenname, den es giebt? Im Polytheismus nicht. Und im Monotheismus ist die Ironie der Sache die, dass Gott vielmehr das Allerallgemeinste ist, was es giebt, und keine individuelle Person, sondern höchstens die allgemeine Persönlichkeit, als die ewige Persönlichkeit des Geistes (§. 160). Der reine Gattungsbegriff, das *nomen appellativum*, im Gegensatz zum *nomen proprium*, ist dann selbst entweder ein mehr concretes Substantivum, wenn es ein volles Subject: den Menschen; oder ein abstracteres, wenn es blos Eine unter vielen Eigenschaften des Subjects bezeichnet: die Gelehrsamkeit.

ββ. Damit sind wir sogleich von der Kategorie des Dinges oder der Substanz zu der der Eigenschaft (§. 60) oder der Accidenz gekommen. Und wir haben nunmehr Nennwörter, welche solche

Accidenzien nicht als Hauptwörter ausdrücken; sie werden daher auch Nebenwörter genannt, wie es sich denn auch für ihren accessorischen Inhalt ziemt. Die Accidenz kann aber entweder eine Qualität (§. 21) sein; und dies wird durch das Eigenschafts- oder Beiwort (*adjectivum*) bezeichnet. Sie kann jedoch auch eine Quantität (§. 32) bezeichnen, mit dieser aber die Materie (§. 54), wie mit jener die Form (§. 55); ein die Quantität bezeichnendes Nennwort heisst Zahlwort. Wird nur die Zahl als solche, als reine Wiederholung des Dingwortes ausgedrückt, so giebt dies das *nomen numerale cardinale*: Eins, Zwei. Wird die Zahl qualitativ, so haben wir das *nomen numerale ordinale*: Der Erste. Die Adverbialzahl drückt nur die Zahl der Vorgänge aus, gehört also zum Zeitwort. Die Distributiva fassen mehrere Viele in Eine Einheit zusammen: *bini*. Die erste Cardinalzahl drückt die Einheit (§. 29), die übrigen die Vielheit (§. 30) in's Unendliche aus, ohne je die Allheit zu erreichen (§. 31). Die Allheit ist also keine bestimmte Zahl, sondern gehört, wie die Ausdrücke: Einige, Manche, Wenige, Viele, zu den unbestimmten Zahlwörtern, welche zwischen Zahlwort und Eigenschaftswort in der Mitte stehen. Als Moment am Nennwort selbst ist die Zahl dessen *singularis*, *dualis* oder *pluralis*, — die unmittelbar an der Substanz gesetzte Quantität. Setzen wir dagegen die Quantität an der Qualität, so haben wir den Grad (§. 40), vom niedrigsten zum höchsten: den Positiv, den Comparativ und den Superlativ.

γγ. Im Accidenzwort bezieht sich aber das Nennwort auf ein anderes. Es ist in seiner Dingheit nicht mehr das reine Sein (§. 8), sondern das Anderssein (§. 17). Durch seine Eigenschaften ist das Ding Anderes und Anderes, und durch jedes dieser Momente auf ein anderes Ding bezogen (§. 59 flgg). Zugleich ist diese Vielheit der Qualitäten, dieses Andersseins, aber auch auf das Eine Sein des Dinges zurückgebogen. Das Ding bleibt Eins in dieser Vielheit; es ist für sich. Indem es so für sich ist, bezieht es sich auf sich selbst, stösst sich von andern Dingen ab. Das Nennwort unter der Kategorie des Fürsichseins (§. 27) ist das Fürwort (*pronomen*), das nicht blos darum so heisst, weil es für, d. h. statt des Hauptwortes gesetzt werden kann; sondern weil es das Hauptwort zum für sich seienden Dinge, zu einer handelnden Person, kurz zu einem Subjecte macht. Daher ist das Fürwort auch zunächst das

persönliche, als Ich, Du, Er: die Person, die spricht, zu der und von der gesprochen wird; und eben so in der Mehrzahl: Wir, Ihr, Sie. Dies Fürwort kann allerdings dann das Hauptwort vertreten, an dessen Stelle treten: aber nicht blos zur Bequemlichkeit des Sprechenden, um die Rede zu kürzen. Denn warum gäbe es dann keine *proverba*? Sondern weil das Hauptwort in der That durch seine Ubiquität niemals fehlen kann, so ist es auch in seinem Stellvertreter gegenwärtig. Wenn das persönliche Fürwort mehr als ein Substantivum angesehen werden kann, so sind andere Arten des Fürworts vielmehr adjectivisch zu nehmen, eben weil das Fürwort alle Momente des Nennworts in sich schliesst.

So haben wir zunächst solche Fürwörter, welche das Eigenthum einer Person, also Das, was einer Person noch anhängt (s. mein Naturrecht, Bd. I, S. 172) bezeichnen, *pronomina possessiva*: Mein, Dein, Sein. Darauf folgen die, welche unmittelbar einen Vorgang oder Zustand auf das Nennwort beziehen (*relativa*), wie Welcher. Endlich haben wir solche, die es zeigen (*demonstrativa*), entweder mehr in der Nähe: Dieser; oder mehr in der Ferne: Jener.

88. Wenn das Fürwort aber, als eine handelnde Person ausdrückend, das in Thätigkeit übergegangene Substanzwort ist, so entspricht dieser Thätigkeit ein Leiden: ein Hauptwort ist das thätige, ein anderes das leidende. Da nun, wie wir (§. 319) sahen, im Zeugungsprocesse der Mann das Thätige, das Weib das Leidende ist: so hat man diese Geschlechtsdifferenz auf die Grammatik übertragen und männliche und weibliche Hauptwörter unterschieden. Dieselben sind dies Theils durch sich selbst, durch die Natur der Sache: Theils durch ihre grammatische Form, d. h. durch ihre Endung oder Declination; Theils endlich durch den Zusatz eines eigenen Redetheils, — des Geschlechtsworts: Der, Die. Doch fehlt dieser Redetheil mehrern Sprachen, z. B. der Römischen und der Polnischen.

Wenn es sich nun von selbst versteht, dass der Mann männlich, die Frau weiblich ist: so sind doch, bei der Uebertragung der Geschlechtsdifferenz auf andere Gegenstände, die Thätigkeit und das Leiden nicht so bestimmt unterschieden, sondern oft willkürlich angenommen. Ja, die Natur selbst ist oft eine zufällige, je nach Klima, Gewohnheit u. s. w. des Volkes. *Sol* und ἥλιος sind in den meisten Sprachen männlich, als das

Thätige, Allbelebende; im Deutschen ist die Sonne jedoch weiblich, weil sie in dem rauhen Lande nicht viel Macht hatte. Die Germanen machen daher auch den Mond zum Manne, im Gegensatz gegen andere Völker, wie sie ja auch nach Nächten zählten (§. 347). Die Erde, als der Mutterschooss, der Alles empfängt, ist dagegen bei allen Völkern ein Weib: Gott aber männlich, als die absolute Thätigkeit. Das sächliche Geschlecht ist das Zeichen der Unfähigkeit, alle Vorstellungen unter diesen Gegensatz unterzubringen; ein solches Wort ist weder das Eine noch das andere Geschlecht (*neutrum*), und wird durch den Artikel Das ausgedrückt. Die Franzosen haben nur zwei Geschlechter: *le, la*; die Engländer gar nur eines, *the*. Aber den Unterschied des bestimmten oder unbestimmten Artikels: Der oder Ein, jener die Gattung, dieser die Individualität bezeichnend, haben auch diese Sprachen. Durch den Vorschlag des Artikels kann jedes Wort dann ein Hauptwort werden: der Gute, die Drei, das Ich.

β. Das Zeitwort (ῥῆμα) bezeichnet ausdrücklich die Thätigkeit oder das Leiden der Hauptwörter, und hat also (§. 80) das logische Causalitätsverhältniss zu seiner Grundlage, während wir die Nennwörter unter das Substantialitätsverhältniss subsumiren mussten. Als thätig, ist das Hauptwort Ursache: als leidend, Wirkung; und diese Zustände, am Zeitwort gesetzt, bilden erstens die *genera* des Zeitworts: *activum* und *passivum*; wozu noch, wie beim Artikel, als ein unentschiedener Mittelzustand, das *verbum neutrum* oder *intransitivum* hinzukommt. Da nur Personen handeln, oder die Sachen in der Grammatik durch Handeln personificirt werden, so hat zweitens das Zeitwort Personen, die in vielen Sprachen nur durch die Endung ausgedrückt werden: *amo, amas, amat*. In solchen Sprachen fügt man das Fürwort nur dann hinzu: *tu amas*, wenn man es in einen Gegensatz, z. B. zu *ille non amat*, bringen will. Drittens versteht sich Einheit und Mehrheit, je nach der Zahl der Handelnden, von selbst. Indem die Handlung in die Zeit fällt, hat das Zeitwort viertens Zeiten: Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Die Art und Weise, die Modification der Handlung, wird fünftens durch die Modi des Zeitworts ausgedrückt: die reine Unbestimmtheit der Handlung durch den Infinitiv, die reine Bestimmtheit durch den Indicativ, das Ungewisse durch den Conjunctiv, der Wunsch durch den Optativ, der Befehl oder die

Bitte durch den Imperativ, der Zweck durch das Supinum: das Herabfallen der Handlung in die blosse Eigenschaft, also in einen Zustand, in eine Accidenz, durch's Participium. — Das Adverbium endlich ist die durch einen eigenen Redetheil ausgedrückte Eigenschaft des Zeitwortes, die Theils quantitativ, Theils qualitativ ist; so dass alle Zahlwörter und alle Eigenschaftswörter in Adverbia umgewandelt werden können.

γ. Die dritte Klasse der Wörter, die Partikeln, welche sich nicht abwandeln lassen, müssten nun eigentlich den dritten Theil der Etymologie bilden. Da sie aber nur die Bindeglieder oder den Kitt enthalten, welcher die einzelnen Redetheile mit einander verknüpft (τὰ κατὰ συμπλοκὴν λεγόμενα), so treten wir mit ihnen in die Syntax ein. Und auch die übrigen Redetheile müssen wir in dieselbe hineinziehen, weil sie durch ihre Abwandlung, Declination bei den Nennwörtern und Conjugation bei den Zeitwörtern, sich in die syntaktischen Verbindungen einreihen, während ein Theil ihrer Biegungen allerdings schon in die Etymologie gehörte. Indem diese Beziehungen der Hauptwörter auf einander ihr gegenseitiges Handeln und Leiden sind, so haben wir hier in der Syntax ihre Wechselwirkung (§. 81) zu betrachten, — und zwar erstens die Wechselwirkungen der blossen Subjecte auf einander: zweitens ihre Wechselwirkung vermittelst eines Zeitwortes, — der vollständige Satz, während das Erste nur der unvollständige Satz war; drittens die Wechselwirkung der Handlungen auf einander, die Periode. Das Erste ist die Syntax der Nennwörter: das Zweite die der Nenn- und der Zeitwörter; das Dritte die der Zeitwörter untereinander.

αα. Die Syntax der Nennwörter ist die blosse Verbindung mehrerer Nennwörter verschiedener Klassen zur Vervollständigung des logischen Subjects: Mein Buch. Es liegt hier die erste Synthese zweier Begriffe vor. Um das Eigenthum des Einen Nennworts am andern auszudrücken, wird das erste, das thätige — bei den Hebräern das zweite, leidende — in den Genitiv gesetzt: Das Buch des Vaters. Genitivus heisst nämlich: Das Zeugende. Doch haben auch andere Sprachen manchmal einen *genitivus passivus*: Vaterlandsliebe, die Liebe Gottes. Ebenso können, ausser dem Possessivum, auch die anderen Fürwörter, wie ohnehin die Adjectiva und Zahlwörter, dem Nennwort hinzugefügt werden; immer aber müssen alle, als das Abhängige, Geschlecht, Zahl und Casus des Nennworts annehmen, mit Ausnahme des Casus beim relativen

Fürwort, weil dieser vom folgenden Zeitwort abhängt: somit schon in die Syntax der Periode gehört. Der Nominativus ist das Nennwort, als solches, ohne Beziehung, — das Subject (§. 87), oder auch die Bezeichnung des Handelnden, als solchen. Ein Nennwort, dem andern zur Erläuterung gegeben, ist die Apposition, kann aber auch geradezu zum Eigenschaftswort werden. *Les époux rois*, *une femme poète*. Und auch wo ein persönliches Fürwort dem Nennwort hinzugefügt wird, ist dieses eine Apposition, wie die Spanischen Könige unterschreiben: *Jo, el Rey*. Das vollständigste Subject ist die Syntax zweier Nennwörter, die durch ein Eigenschaftswort auf einander bezogen werden: *cyathus plenus vini*, wo die Römer aber auch den Ablativ, der den meisten Sprachen fehlt, setzen können. Endlich vermögen die Griechen, durch das Neutrum des Artikels τό einen ganzen Satz zum Subject eines andern machen: τὸ τὴν πατρίδα φιλεῖν.

ββ. Damit sind wir denn zum zweiten Theile der Syntax, zum einfachen Satze gekommen, in welchem Nennwort und Zeitwort auf einander bezogen werden, — schon eine höhere Begriffssynthese. Der einfachste Satz ist hier das unpersönliche Zeitwort. Es scheint, dass das Zeitwort hier für sich ohne Hauptwort existiren, und eine vollständige Vorstellung ausdrücken könne: *pluit*. Aber schon im Deutschen z. B. muss man sagen: Es regnet. Das vorstehende Fürwort vertritt eben das Nennwort, wenn auch ein unbestimmtes. Man müsste denn, mit dem Shakespearischen Narren, ein bestimmtes hinzufügen:

Der Regen, der regnet jeglichen Tag;

oder mit Aristophanes: Ζεὺς ὕει, nämlich er pisst durch ein Sieb. Wie also hier das unpersönliche Zeitwort in ein persönliches, so kann umgekehrt jedes persönliche Zeitwort in ein unpersönliches verwandelt werden: σαλπίζει, *itur*. Man denkt aber dann das unbestimmte Subject: man, hinzu, welches die Italiener ausdrücklich setzen: *Si va*. Das persönliche Zeitwort verlangt daher, als intransitiv, wenigstens immer ein bestimmtes handelndes Subject: Der Haase läuft; als transitives, mit einer neuen Kategorie, auch ein leidendes Object (§. 123); und dieses wird durch den Accusativ, *le régime direct*, wie die Franzosen sagen, bezeichnet: Der Vater liebt den Sohn. Da Nominativ und Accusativ bei den Franzosen dieselbe Form haben, so können sie die Casus der Nennwörter nicht umstellen, wie wir, ausser durch eine Umschreibung: *c'est le fils que le père aime*.

Zu diesem nahen Verhältnisse kommen dann, bei mehr, als zwei Nennwörtern, die entfernteren indirecten Verhältnisse hinzu, welche durch den Dativ oder auch den Genitiv und Ablativ ausgedrückt werden, *le régime indirect*; und erst, wo diese Fälle nicht mehr ausreichen, werden Präpositionen gebraucht. In den Sprachen aber, wo gar keine Casus vorhanden sind, wie in der Englischen und allen Romanischen, müssen alle Verhältnisse, mit Ausnahme des directen Leidens eines Objects, als *régime indirect* durch Präpositionen ausgedrückt werden. Das Deutsche: Ich gebe das Buch dem Vater, muss der Engländer z. B. mit: *I give the book to the father* übersetzen. Nur der Sächsische Genitiv ist eine Reminiscenz des Englischen aus dem Deutschen. Dass der Accusativ manchmal sogar auch beim directen Verhältniss durch einen anderen Fall ersetzt wird, und also selbst ein transitives Zeitwort einen *casus obliquus* regiert: ist eine Willkürlichkeit der Sprache, die indessen doch oft auf eine Auffassungsweise zurückgeführt werden kann. Wenn der Römer: *sequor te*, der Deutsche aber: Ich folge Dir, spricht, so ist dem Sinne nach doch Folgen eigentlich kein recht transitives Zeitwort, da Derjenige, dem ich folge, eigentlich nicht darunter leidet; es sei denn dass ich ihn verfolge, wo sich daher auch der Accusativ sogleich wieder einstellt. Man sagt auch zu Deutsch: Ich vergesse Dich und gedenke Deiner, weil Letzteres ein indirecteres Verhältniss zu sein scheint, als Ersteres.

Das *verbum reflexum* ist ein transitives Zeitwort, in welchem das Subject und das Object zufällig dieselbe Person bilden, die das zweite Mal daher auch durch den Accusativ des Fürworts ausgedrückt wird. Das Passivum endlich dreht das Verhältniss von Subject und Object um: *Filius amatur a patre*, statt: *pater amat filium*.

γγ. Die Syntax der Zeitwörter ist der zusammengesetzte Satz, die höchste Synthese der Grammatik. Das ist die Periode, das Beherrschtsein eines Satzes durch einen anderen, wo wieder das nähere oder das entferntere Verhältniss eintreten können. Jenes wird durch die Conjunction Dass ausgedrückt, welche eben weiter nichts, als der Accusativ des Pronomens Das ist: Ich sehe, dass Du schreibst; was so viel heisst, als: Ich sehe das Schreiben Dein. Im Französischen wird dazu das relative Fürwort *que* verwandt, wie denn auch im Deutschen das als ein solches gebraucht werden kann. Doch fällt der

orthographische Unterschied, wie wir ihn im Deutschen zwischen Dass und Das machen, bei den Franzosen noch vollends fort. Die Englische Breviloquenz lässt diesen Kitt sogar ganz weg, und stellt die zwei Sätze, wie ganz unabhängige, hin; was zur Noth auch von uns Deutschen, besonders bei lebhafterem Ausdruck, geübt wird: Ich sehe, Du schreibst. Wegen der directen Beziehung beider Sätze aufeinander, lassen sie sich auch auf einen einfachen zurückführen, wie wir schon erwähnten: „Ich sehe Dein Schreiben. Hierbei wird das zweite Zeitwort geradezu in den Accusativ seines Nennworts verwandelt; und auch wo das Zeitwort beibehalten wird, wie besonders in der Lateinischen Construction des *accusativus cum infinitivo*, ersetzt ein Accusativ die Conjunction. Die Franzosen nennen diese Construction daher *le que suppriné*. Und wenn sie im Lateinischen am Häufigsten vorkommt: *video te scribere* oder *scribentem*, so fehlt sie doch vereinzelter auch andern Sprachen nicht: *mi dichiaro aver ricevuto*; Ich lasse Dich laufen. Dass aber Plautus einmal (*Asinar. I*, 1, *v.* 37 und 70: *scio, quod filius amet*), und ebenso Livius (III, 52: *scituros, quod nequeant*) das *quod* beibehalten, ist sehr auffallend; und nur beim Letztern aus seiner Patavinität zu erklären, während es in der spätern Latinität, z. B. bei den Scholastikern und Spinoza, immer vorkommt.

Andere Bindewörter dienen nicht lediglich dazu, ganze Sätze, sondern auch blosse Nennwörter oder Zeitwörter, zu verbinden oder zu trennen. Sie drücken nicht, wie das Dass, das wir eine *conjunctio relativa* nennen können, die Abhängigkeit Eines Satzes vom andern aus, sondern lassen die Theile, die sie verbinden *(conjunctiones copulativae)* oder trennen *(disjunctivae)*, als selbstständige und gleichberechtigte neben einander bestehen. Solche Bindewörter sind: Und, Oder, Sowohl — als auch, Weder — noch.

Endlich giebt es eine Menge Bindewörter, welche indirecte Verhältnisse der Sätze zu einander ausdrücken, wo in der Grammatik wieder eine Menge von Kategorien auftreten. Also abgesehen von den Bindewörtern der Zeit *(conjunctiones temporales)*, wie: Als, Nachdem, Bevor u. s. w., drücken andere einen Gegensatz (§. 51), einen Grund (§. 53), eine Bedingung (§. 61), eine Schlussfolge (§. 109), einen Zweck (§. 132) u. s. f. aus: *conjunctiones adversativae*, wie Aber; *causales*, wie Weil; *conditionales*, wie Wenn; *conclusivae*, wie Also; *finales*, wie *ut*, das aber

dann auch eine Zeit, eine Vergleichung, oder eine Vermuthung ausdrücken kann.

Ob im Verhältniss abhängiger Sätze von einander der zweite einen anderen Modus, wie Conjunctiv oder Optativ, annehmen soll, hängt von der Gewissheit oder Ungewissheit der regierten Phrase ab: oder ob sie nur als die Vorstellung des Redenden aufgefasst wird, weil einer solchen die Realität ja auch nicht zu entsprechen braucht. Ob etwas gewiss oder ungewiss sei, hängt dann freilich wieder oft von der Meinung des Schriftstellers ab. So kann im Causalitätsverhältniss die Wirkung als gewiss, oder als ungewiss vorgestellt werden. Gleichzeitigkeit setzt Gewissheit voraus: *cum scribis, non edis.* In der historischen Rede, bei einer Succession der Zeit, setzten die Römer aber den Conjunctiv: *cum vitisset, profectus est,* weil sie die vorhergehenden Begebenheiten als den Grund der folgenden auffassten, wiewohl im einzelnen Falle doch zweifelhaft bleibt, ob wirklich ein Causalzusammenhang stattgefunden habe. Die Bedingung ist manchmal objectiv ganz gewiss, nur hat man sich noch nicht von ihrer Objectivität überzeugt, und so kann der Indicativ stehen: Wenn Du gefehlt hast, wirst Du bestraft. Die unsichere oder nicht wirkliche Bedingung hat aber allerdings den Conjunctiv: Wenn Du gefehlt hättest. Das Gelingen eines Zwecks ist auch zweifelhaft, daher *ut finale* immer den Conjunctiv regiert: ebenso natürlich auch das *ut hypotheticum*, nicht aber das *ut temporale* und das *ut comparativum.*

Wie zwei Sätze, die in directem Verhältnisse zu einander stehen, durch den Accusativ mit dem Infinitiv in Einen zusammengezogen werden können, so geschieht dies beim indirecten Zeitverhältnisse durch einen indirecten Casus, den Genitiv im Griechischen, den Ablativ im Lateinischen, unter Verwandlung des Tempus finitum in's Participium, — der sogenannte *ablativus absolutus*, weil hier das Zeitverhältniss, möge es die Gleichzeitigkeit oder eine Succession ausdrücken, immer adjectivisch als ein Accidenz der Haupthandlung angesehen werden kann: θεοῦ δίδοντος οὐδὲν ἰσχύει φθόνος, *Clodio interfecto Curia Hostilia cremata est.* Die Franzosen, weil sie keine Fälle haben, setzen das zweite, accessorische Subject, das überhaupt nie fehlen darf, weil sonst nicht zwei Sätze vorhanden wären, als solches absolut hin: *La tempête ayant cessé, le soleil reparut au ciel.* Bei den Griechen wird dagegen ein *Nominativus absolutus* von Buttmann mehr als eine Anakoluthie angesehen. — Was die vollständige Klassification der Zeiten und ihre Folge be-

trifft, so muss ich dafür auf meine Psychologie verweisen (S. 386—389, 407).

δ. Der letzte Redetheil, das Ausrufungswort *(interjectio)*, ist einerseits ein Rückfall in die Anschauung, indem die Sprache sich in ihm herbeilässt, blosse Gefühle auszudrücken: Ah! Aeh! Oh! Daher solche Ausbrüche auch Empfindungswörter heissen; und wir können hierin einen zweiten Anfang der Tonsprache finden, wie wir in der Nachahmung der Naturlaute den ersten Anfang erblickten (§. 418). Doch ist andererseits ein solcher Gefühlsausdruck zugleich ein ganzer Satz, ja eine ganze Periode, indem Freude, Schmerz, Verwunderung des Sprechenden damit ausgedrückt, und zugleich der Grund dieser Empfindungen hinzugedacht oder aus dem Zusammenhange errathen wird. Endlich aber ist das Ausrufungswort die Hindeutung darauf, dass die Kategorie, als solche, zur Erkenntniss der Wirklichkeit nicht genügt. Die Begriffe sind, wie Kant sagt, leer ohne Anschauungen: aber auch die Anschauungen, ohne Kategorien, blind. Um also diese neue Synthese von Kategorie und Anschauung vorzubereiten, muss der Verstand sich an die Welt der Wahrnehmungen wenden, und ihnen die Form der Begriffsallgemeinheit geben; Das thut er durch die Beobachtung.

b. Die Beobachtung.

§. 423. Das aposteriorische Element der Erkenntniss, dessen der Verstand bedarf, ist die Beobachtung der Natur und unseres eigenen Geistes. Der Verstand übt hierbei gewissermaassen eine objective oder sachliche Grammatik, indem er seine Kategorien nicht mehr auf die Vorstellungen anwendet, um sie zu Begriffen zu synthesiren; sondern sich direct an die diesen Vorstellungen entsprechenden Dinge macht, um nun ebenso mit ihnen vorzunehmen, was er vorhin den Vorstellungen angethan hatte.

α. Das Erste in diesem beobachtenden Verfahren ist das Aufsuchen neuer Substanzen, in welchem sich der unersättliche Eifer nach Entdeckungen, der, besonders seit der Entdeckung von America, die Europäischen Naturforscher und Reisenden seit vier Jahrhunderten nicht rasten liess, abspiegelt. Nicht nur Theile unserer Erde, wie America und Neuholland, sondern auch fremde Weltkörper, wie Kometen, und namentlich weit über hundert Planeten, wurden durch Herschel, Olbers, Leverrier und viele Andere aufgefunden. Reisende entdeckten unbekannte Gegenden, be-

sonders im Innern Africa's; Nordpolexpeditionen schlossen den Pol auf. Botaniker fanden neue Pflanzen, Zoologen neue Thiere, die Physiker die Elektricität und den Magnetismus. Das Teleskop enthüllte die Welt des unendlich Grossen, das Mikroskop die des unendlich Kleinen. Jedes neu aufgefundene Individuum musste dann unter den Gattungsbegriff gebracht werden, zu dem es gehört; damit schritt man vom Eigennamen zum Appellativum fort.

β. Um indessen die richtige Gattung, unter welche jedes neue Individuum subsumirt werden muss, herausfinden zu können, war diese selbst näher zu beobachten, ihre Eigenschaften nach Materie und Form, Qualität und Quantität festzustellen. Dies zweite Geschäft der Beobachtung ist die Naturbeschreibung; ein Verfahren, welches besonders in der Naturgeschichte, in der Botanik und Zoologie gilt. Logisch schreitet die Beobachtung damit von der Substanz zu ihren Accidenzien fort. Sie beschreibt die Hauptwörter nach ihren Accidenzien, also wie die Eigenschaftswörter und die Zahlwörter sie ausdrücken. Diese Naturbeschreibung schliesst auch die Klassification aller Gegenstände, und die Unterscheidung dieser Klassen nach ihren Merkmalen in sich; wo neben den qualitativen Unterschieden eben auch die quantitativen, z. B. die Zahl der Füsse, der Staubfäden u. s. f., maassgebend gewesen ist (§. 322, 296).

γ. Aber auch hierauf beschränkt sich die Naturforschung nicht. Sie will nicht nur die Substanzen mit den ruhigen, ihnen inhärirenden Eigenschaften kennen lernen; sie will sie auch sich bethätigen sehen. Das ist drittens der Versuch, womit die Beobachtung von der Etymologie des Nennworts in die des Zeitworts übergeht. Die Alten blieben beim Beobachten, als dem Entdecken und dem Beschreiben, stehen, ohne bis zum Experiment fortzugehen; was in unsern Zeiten die Hauptsache geworden ist. Wenn aber durch's Zeitwort sogleich die Syntax, die Beziehung der Substanzen aufeinander, gegeben ist: so will der Versuch diesen Zusammenhang der Substanzen einen Augenblick aufheben, um die Thätigkeit einer jeden Substanz für sich, nicht in ihrer Beeinflussung durch andere, erkennen zu können. Er sucht also jede Erscheinung zu isoliren, um damit das Wesentliche ihrer Thätigkeit, ihre wesentlichen Merkmale herauszuanalysiren. So entfernt man an der Elektrisirmaschine Feuchtigkeit und dergleichen, um zu wissen, wie die Elektricität an sich wirkt, unterbindet Adern, Nerven, um die Thätigkeit dieses oder jenes Organs zu isoliren. Der Versuch

verlässt auf diese Weise die concreten Naturgestalten, um jede in ihrer abstracten Trennung von der andern zu erkennen. Eine solche Erkenntniss ist aber einerseits eine unwahre, weil in der Natur eben Alles zusammenwirkt und in einander greift. Andererseits ist jedoch damit auch der Weg zu höherer Erkenntniss angebahnt; es ist das Eindringen des Gedankens, der eben das Abstrahirende ist, in die Sinnlichkeit, — der die Wahrnehmungen durchdringende Verstand. Es kommt nur darauf an, diese abstracten Allgemeinheiten, die eben selbst noch sinnlicher Natur sind, wieder in höhere Allgemeinheiten zusammenzufassen, die Synthese der Kategorien und der Wahrnehmungen vorzunehmen; wodurch die Erkenntniss wieder concret wird. Das ist die Aufgabe der Erfahrung.

c. Die Erfahrung.

§. 424. Die Erfahrung ist nicht blos Erkenntniss *a posteriori*, wie bei Locke, der auch Raum, Zeit und alle Kategorien aus der Sinnlichkeit ableitet: sondern hat, nach Kant, eben in ihnen, auch ein aprioristisches Element. Der Verstand ist nun das Denken, das seine aprioristischen Formen in den aposteriorischen Inhalt der Sinnlichkeit legt, oder umgekehrt diesen in jene erhebt. Nachdem die Adwood'schen, Galilei'schen und anderen Versuche den fallenden Körper von den ihn umgebenden Zufälligkeiten, wie dem Widerstande der Luft, der durch das specifische Gewicht hervorgebrachten Schnelligkeit der Bewegung, befreit hatten (§. 201), konnte das allgemeine Gesetz des Falls, als das für alle Einzelnheiten geltende, auch empirisch dargelegt werden. Diese allgemeinen Gesetze, Regeln und Axiome, ist damit die Erfahrung in den Stand gesetzt, aus den einzelnen Erscheinungen selber abzuleiten; wobei sie zu immer höhern Allgemeinheiten kommt. Als die höchste Allgemeinheit sieht Locke in seiner Naivetät des Empirismus noch Gott an, die consequenteren Empiriker das allgemeine Gesetz der Schwere; doch werden diese damit zu mechanischen Materialisten. Die Allgemeinheiten, welche die Erfahrung findet, sind übrigens, wie wir schon öfter bemerkten (§. 165), nur relative Allgemeinheiten, nicht absolute, weil sie sich auf die einzelnen Fälle stützen, nicht das Erzeugende derselben sind. Das ist der Mangel der Verstandeserkenntniss überhaupt, dem die späteren Stufen des Denkens eben abhelfen, indem sie die aposteriorische Allgemeinheit zu einer aprioristischen, absoluten

Allgemeinheit erheben, die nicht mehr das Resultat, sondern die Quelle der Einzelnheiten ist.

2. Die Urtheilskraft.

§. 425. Schon die zweite Stufe des Denkens, die Urtheilskraft, lässt nicht mehr die Allgemeinheiten aus den Einzelnheiten erst entspringen, wie der Verstand, welcher daher auch nur für reine Erfahrungswissenschaft verwendet werden kann. Der Urtheilskraft liegen vielmehr ihre Allgemeinheiten, Gesetze und Regeln bereits fertig vor; und sie vergisst deren Ursprung aus der Sinnlichkeit. Da die Urtheilskraft aber diesen *a priori* vorgefundenen Besitz noch auf die gegebenen Fälle der einzelnen Wahrnehmungen bezieht, so bildet sie die Stufe der Diremtion des Denkens. Sie setzt ihre Allgemeinheiten den einzelnen Erfahrungen entgegen, mögen diese schon dagewesen, schon beschrieben und untersucht, oder erst neu entdeckt worden sein. Ohne ihnen die doch erst aus denselben abgezogenen Allgemeinheiten zu unterwerfen, macht sie diese vielmehr zum Maassstab für jene. Die einzelnen Erfahrungen sind der Urtheilskraft die Subjecte, welche sie an den allgemeinen Gesetzen, als den Prädicaten, misst, um zu sehen, ob sie denselben entsprechen oder nicht. Sie fällt also ein richtiges logisches Urtheil (§. 92). Wenn sie zu der gegebenen Erfahrung die allgemeine Regel aufsucht (E=A), an der sie gemessen werden muss, so heisst sie die subsumirende Urtheilskraft. Und hier zeigt sich sogleich der Mangel der Erfahrung. Denn das Urtheil kann zwar positiv sein (§. 94): diese Erfahrung entspricht einem bestimmten Gesetze, und muss in diesem Falle unter dasselbe begriffen werden. Aber es giebt keine Regel ohne Ausnahme (§. 43). Das Einzelne, wie wir ja auch im logischen Urtheile gesehen haben, entspricht seinem Prädicate oder seinem Begriffe auch nicht. Die subsumirende Urtheilskraft fällt dann ein negatives Urtheil (§. 95). Wenn dies Einzelne jedoch diesem bestimmten Gesetze nicht entspricht, so entspricht es vielleicht einem andern. Die Urtheilskraft sucht dies Gesetz unter den in ihr schon vorhandenen auf. Wenn sie aber keins findet, so lässt sie diese Erfahrung zunächst, als einen Sonderling, wie eine eigene Klasse von Dingen, auf sich beruhen, bis sich neue Erfahrungen, die ihr ähnlich sind, anschliessen; und nun ein neues Allgemeines aufgestellt, oder eines der bisherigen modificirt werden muss. Darin liegt eben näher die blosse Relativität der empirisch gefundenen Allgemeinheiten.

Diesem Mangel der subsumirenden Urtheilskraft, der darin bestand, dass sie, vom Einzelnen zum Allgemeinen heraufsteigend, in einer Einzelnheit nicht alle die wesentlichen Merkmale wieder erkannte, welche im Gesetze gefordert werden, muss durch den umgekehrten Weg abgeholfen werden. Die Unangemessenheiten des Einzelnen werden vermieden, wenn mit dem allgemeinen Gesetze begonnen wird, um darin die Einzelnheiten zu recognoseiren. Mit andern Worten, die Urtheilskraft muss sich ein Einzelnes construiren, das *a priori* dem Allgemeinen adäquat sei. Dadurch wird die Urtheilskraft exemplifieirend. Im Beispiel ist das Einzelne nur das Beiherspielende, und das Allgemeine in der Totalität seiner Bestimmtheiten dessen wesentlicher Inhalt. Die exemplificirende Urtheilskraft erfordert eine grössere Anstrengung des Denkens, als die subsumirende. Denn wie es schwieriger ist, eine Sprache zu sprechen, als sie zu verstehen, weil die Vorstellungen uns geläufiger sind, als ihre Zeichen (§. 419): so ist es auch schwerer, zum Allgemeinen das Einzelne, als zum Einzelnen das Allgemeine zu finden, weil das Einzelne eben das uns Fremdere gegen das in uns befindliche Allgemeine ist. In der Syntax ist ein Beispiel der subsumirenden Urtheilskraft dies, einen gelesenen Accusativ mit dem Infinitiv auf seine richtige Regel zurückzuführen: Sache der exemplifieirenden dagegen, ihn nach dieser Regel zu bilden; was offenbar schon mehr Gewandtheit und Uebung voraussetzt. Dass aber das Einzelne so ganz rein aus dem Muttersehoosse des Allgemeinen herausgeboren werde, ist das Eigenthümliche der Vernunft.

3. Die Vernunft.

§. 426. Man hat sich die Vernunft als das zauberische Denken vorgestellt, sei es, die ganze Welt aus sich selbst herauszuziehen, sei es auch nur, ihren ganzen Inhalt aus dem Denken zu entwickeln. Beides ist eine vollständig irrige Auffassung der Philosophie. Die Erfahrung mit ihrem sinnlichen Inhalt bleibt stets ein auch der Vernunft Gegebenes, die für ihre Erkenntniss eben des Verstandes und der Erfahrung nicht entbehren kann. Aber sie synthesirt in diesem gegebenen Inhalte nur den Gedanken mit sich selbst, — den Gedanken, der *a priori* in ihr enthalten ist, mit dem Gedanken, welchen sie in der Welt der Erfahrungen auch als deren Kern recognoseirt. In diesem Sinne nennt Aristoteles das Denken der Philosophie das Denken des Denkens

(*Metaphys.* XII, *c.* 9). Die Vernunft ist also das ganz freie Denken, das all' sein Wissen nur aus sich selber zieht, in den sinnlichen Einzelnheiten nur die allgemeine Vernunft als das Wesentliche anerkennt, und das übrige Beiwesen zur blossen Erscheinung herabsetzt. Das aus dem Mutterschoosse der Vernunft herausgeborene Einzelne ist also nun das dem Allgemeinen Adäquate. Als Totalität, ist die Vernunft aber erstens wieder nur die unmittelbare Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen, — der Glaube: zweitens die Diremtion und der Gegensatz Beider, — der Zweifel; und drittens die Rückkehr aus diesem Zwiespalt zur sich selbst vermittelnden Einheit, — das Wissen.

a. Der Glaube.

§. 427. Der Glaube ist Vernunft, aprioristisches Denken, weil er, ganz ohne des Zeugnisses der Erfahrung zu bedürfen, das Allgemeine unmittelbar im Einzelnen recognoscirt. Und da das Allgemeine ihm als das schlechthin Allgemeine, d. h. als Gott gilt: so ist hier die Grundlage der Religion in der Psychologie gelegt. Gott bleibt das Allgemeinste auch für den Fetischdiener, der ihn unmittelbar in einem Stein oder in einer Schlange, wie für den Griechen, der ihn in einer Bildsäule, und den Christen, welcher ihn in einem vom Weibe geborenen Menschen erblickt. Christus ist für den Glauben der untadelhafte Einzelne, der, als Exemplification der Menschheit, das der Gattung Adäquate ist.

Aber der Glaube wird nicht blos auf das absolut Allgemeine, sondern ebenso auch auf bestimmte Allgemeinheiten, ja nach Jacobi auf die sinnliche „Wahrnehmung der Dinge" bezogen. Denn die „Offenbarung der Natur", sagt er (Bd. IV, 1, S. 211; Bd. II, S. 164) „zwingt alle Menschen", nicht nur „durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen;" sondern „ohne Glauben können wir nicht vor die Thür gehen, und weder zu Tisch noch zu Bett kommen." Wenn Kant uns also, nach dem Vorgange der Alten, wieder gelehrt hat, die apriorische Vernunft von der gemeinen Verstandeserkenntniss zu unterscheiden: so zieht Jacobi die Vernunft, im Gegensatze zu den Vermittelungen des Verstandes, nur zu einem „natürlichen Vernunftglauben" herab (Bd. II, S. 36), der in seiner Weise vom Unendlichen auch blos auf endliche Weise wissen wollte. Denn, behauptet Jacobi an einer andern Stelle (Bd. IV, 2, S. 155—156), „auch

das Uebernatürliche, Gott, kann nur als Thatsache von uns angenommen werden."

In welcher von beiden Bedeutungen wir aber auch den Glauben nehmen mögen, das Richtige, Werthvolle und in ihm Anzuerkennende ist dies Formelle, die absolute Gewissheit und Zuversicht des Objects, als eines existirenden, zu besitzen: und zwar als eines so existirenden, wie er es gerade besitzt. Das Object ist hiernach für mich so gewiss, wie mein eigenes Ich. Aber diese Gewissheit ist eine unmittelbare, wie die Empfindung, und daher, wie diese, nach Epikur grundlos: jedoch nicht, weil sie unbegründet ist, sondern weil sie keines Grundes bedürfe, um sicher zu sein. Der Glaube ist so die Vernunftempfindung, oder das Vernunftgefühl; und so hätte Schleiermacher Recht, die Religion auf's Gefühl zurückzuführen, wenn nicht auch dieses dann, um religiöser Inhalt zu werden, aus solcher unbestimmten Gefühlsform zu bestimmten Vorstellungen und Gedanken übergehen müsste. Diese Grundlosigkeit des Glaubens ist aber auch sein Mangel. Was ich glaube, ist mein Eigenthum, das ich aber nicht einem Andern mittheilen noch ihm begründen kann, wenn er diesen Glauben nicht theilt. So stellt sich diesem Glauben, den Kant (Kritik der reinen Vernunft, S. 630; sechste Auflage) ein festes, aber subjectives Fürwahrhalten nennt, eine andere eben so feste Ueberzeugung, die ein anderes Subject hat, entgegen. Da Ein Glaube aber so sicher ist, als der andere: so ist, indem sie einander entgegengesetzt sind, auch Einer gerade so unsicher, als der andere. An die Stelle des Glaubens tritt daher der Zweifel.

b. Der Zweifel.

§. 428. Der Zweifel ist die nothwendige Folge des Glaubens, weil Jeder mit seiner eigenthümlichen Ueberzeugung, von der er sich keine Rechenschaft zu geben vermag, die des Andern bekämpft: und die Entscheidung zwischen den entgegengesetzten Meinungen, eben wegen ihres Mangels an Begründung, so schwer zu treffen ist. Der Zweifel hat daher die Religion untergraben, kann sich aber ebenso gut, wie vorhin der Glaube (§. 427), auch an endliche Dinge machen: z. B. bei den Eleaten, Berklay, Kant und Andern, welche die sinnliche Erscheinungswelt leugneten. In der Religion tritt diese Zweifelsucht, wie sie Tiedge in seiner Urania schildert, als Unglaube, Aufklärung auf; und fast

jedes Volk hat eine solche Epoche in seiner Bildung durchgemacht, nachdem es dem Gängelbande des unmittelbaren Glaubens, als eines Gegebenen, Geoffenbarten, entgangen war.

Es ist aber der Verstand, der hiermit in die unmittelbare Vernunft einbricht, und sie zu widerlegen trachtet, weil er, seinem Princip der einseitigen Identität gemäss, die, wenn auch unmittelbare, Einheit des Subjectiven und des Objectiven, der Allgemeinheit und der Einzelnheit nicht zu ertragen vermag, wie sie denn in der That auch noch eine ganz willkürliche ist. Der Verstand will sie eben begründet sehen: Gründe aber sind Vermittelungen, um zu einer festen Ueberzeugung zu gelangen. Das hierbei vom Verstande eingeschlagene Verfahren, sich an die Einzelnheiten zu wenden, sie zu beobachten, zu beschreiben, zu untersuchen, um hinter die Wahrheit zu kommen, das Allgemeine daraus abzuleiten, ist dem Glauben aber eben ein Aergerniss. Ein abgeleiteter, bewiesener, gewusster Gott, sagte Jacobi (Bd. III, S. 7), ist kein Gott mehr; — ein unbegründeter, blos gefühlter, ist Aberglaube, sagt umgekehrt der Verstand. Glaube und Aberglaube stehen aber, ungeachtet ihres Gegensatzes, einander sehr nahe, da Beide über die, einen verständigen Causal-Zusammenhang heischenden, Vermittelungen leichtsinnig hinwegspringen. Der Aberglaube ist nur das Uebermaass des Glaubens, möge man den Ausdruck nun von After- oder Ueberglauben ableiten. Dem Verstande dagegen zerfällt, bei seinem Geschäfte der Begründung des Glaubens, der Inhalt desselben vielmehr in Stücke: ein roher Stein, findet er, hat nicht die Macht, Ungewitter abzuwenden. Aber auch der schön geformte Stoff, in welchem Phidias den Jupiter darstellte, ist nicht im Stande, den Olymp zu erschüttern; ein Mensch, ein Mehlteig, kann nicht Gott sein. Wäre Christus Gottes Sohn, sagten schon die Pharisäer, er hätte sich nicht brauchen kreuzigen zu lassen. Uebrigens, fährt der Verstand fort, sind Drei nicht Eins, Brot nicht Fleisch und Blut u. s. w. An die Stelle der Zuversicht des Glaubens tritt daher das Schwanken des Zweifels; und wenn die Alten aus der Enthaltung des Beifalls (ἐποχή) die Ruhe und Unerschütterlichkeit des Geistes ableiten wollten, sich an nichts Objectives zu binden: so wird in der modernen Welt aus dem Zweifel vielmehr die Verzweifelung, nach dem Unendlichen stets hingezogen zu sein, ohne dass man es doch je zu erreichen vermöge. Der Glaube und selbst der Aberglaube haben aber

dies vor dem Verstand voraus, einen unmittelbaren Zusammenhang zu ahnen, da wo der Verstand ihn nicht ermitteln kann: damit aber einen ersten Beginn der Vernunft in sich zu bergen.

c. Das Wissen.

§. 429. Die letzte und höchste Stufe der Ueberzeugung ist nun der Process der Vernunft, sich weder bei der ersten unmittelbaren Einheit des Glaubens zu beruhigen, noch blos von dem Hin- und Herschweifen des grübelnden, prüfenden Verstandes, und seinem Suchen nach Vermittelungen beunruhigt zu werden. Das Wissen, als das Dritte, welches die in Widersprüche sich verwickelnden Vermittelungen des Verstandes wieder zur Einheit zurückführt, löst diese Widersprüche dadurch auf, dass es von einer äusserlichen Vermittelung durch etwas Anderes absteht. Das Wissen ist die in sich selbst begründete, sich selbst vermittelnde und damit unmittelbare, aber zugleich sich selbst beweisende Wahrheit. Wir sind jetzt an den Punkt gelangt, wo wir die Methode, die wir in der Einleitung der Logik (§. 5) nur als unbewiesene Hypothese hingestellt hatten, am Schlusse dieser Wissenschaft (§. 161) aber nur ganz metaphysisch als Weltdialektik entwickelten, jetzt auch psychologisch als den Gipfel der theoretischen Thätigkeiten des Geistes im speculativen Denken zu erfassen haben. Wenn wir bisher diese Methode mehr unbewusst geübt hatten, indem wir sie nur in unserem Geiste gewähren liessen: so sind wir nunmehr in der Lage, ein Bewusstsein über sie zu gewinnen, indem wir sie als die Dialektik unseres eigenen Geistes erkennen. Wenn der Verstand den Zwiespalt darstellt, den wir in der Vernunft überwinden müssen, so ist er ihr als Durchgangspunkt nothwendig: und die Einheit des Glaubens nicht mehr eine Voraussetzung, sondern eben das Resultat ihrer Thätigkeit. So ist das Wissen Glaube, Verstand und Vernunft in untrennbarer Einheit, und zwar auf folgende Weise.

α. In der Thesis beginnt der Gedanke mit einem Unmittelbaren, und muss damit beginnen, weil am Anfang ja noch keine Vermittelung, Ableitung, Begründung statt gefunden haben kann, wenn wir uns nicht, wie es einst Reinhold begegnete, durch einen solchen Versuch, statt hinein und vorwärts, immer nur mehr rückwärts und aus der Philosophie hinaus manövriren wollen. Diese erste Unmittelbarkeit ist, als ganz unvermittelt,

ein Einfaches, eben weil es noch keine Gegensätze zu vermitteln hat. Als unmittelbare Einheit, können wir sie eben auch einen Glauben nennen; denn eine unbewiesene, grundlose Voraussetzung wird als absolut gewiss genommen. So haben wir in der Logik mit dem Sein, als einem unmittelbar, ja als mit dem einzigen, Gewissen angefangen. Glaube ist dies von dem Augenblicke an nicht mehr, wo wir das Sein aus der dialektischen Analyse des Anfangs ableiteten (§. 7): oder aber, wenn wir diese Kategorie, als Einheit des Denkens und des Seins, schon als Resultat einer phänomenologischen Entdeckungsreise des Geistes gewonnen haben. Abgesehen hiervon, haben wir jedoch durchaus noch kein bestimmtes Wissen darüber, welche Gegensätze und ob überhaupt dergleichen in der nackten Einfachheit des Seins enthalten seien. Das Sein wird uns vielmehr zu einem ganz Einseitigen: und statt unter das Gebiet des Glaubens, fällt es vielmehr nur unter das des Verstandes; denn der Verstand hält die Gegensätze aus einander. Die dialektische Methode beginnt also mit dem Gegentheile ihrer selbst, mit der trennenden Thätigkeit des Verstandes. Und die Thesis, welche wir auch logisch (§. 161) an den Anfang der Methode stellten, ist ein Product des verständigen Denkens oder des Dogmatismus, wie wir dort gleich in der Einleitung sagten (§. 5). Das Sein ist hiernach zuvörderst nur das Sein, mit Ausschluss jedes andern Gedankens.

β. Daran knüpft sich aber die zweite Stufe der Methode, die Antithese, oder das skeptische, negative Denken. Denn kaum hat der Verstand das Sein so isolirt, als eine unbewiesene Voraussetzung an die Spitze gestellt: so wendet er sich auch zweifelnd gegen dasselbe, weil es ihm, als etwas ganz Unmittelbares, sogleich zu einem von ihm aufzulösenden Inhalt des Glaubens wird. Zu dem Ende setzt er ihm zunächst nur den entgegengesetzten Inhalt, das Nichts, entgegen, als einen neuen Inhalt des Glaubens. Denn jedem Axiom kann das entgegengesetzte, jedem Satz sein Gegensatz vorgehalten werden. Indessen darf es nicht bei diesem blossen Hinstellen der Antithese sein Bewenden haben; sonst würden wir immer auf der ersten Stufe der unmittelbaren Voraussetzung, des unbewiesenen Glaubens verbleiben. Wir hätten nur einen neuen, ebenso unbegründeten Anfang gemacht. Und wenn wir auch nicht, wie Reinhold, damit den Krebsgang gingen: so würden wir doch auch nicht vorwärts kommen, sondern stets an derselben Stelle, immer am

Anfang, stehen bleiben. Dagegen hilft uns nun aber eben der Zweifel des Verstandes, der sich jedoch damit durch seine eigene Thätigkeit auflöst. Wir dürfen, ihm zufolge, den Anfang, die Voraussetzung nicht so lassen, wie sie ist: sondern müssen, an diesem Einfachen selbst, den Widerspruch entgegengesetzter Bestimmungen aufzusuchen trachten. So muss die Antithese selbst aus der These abgeleitet werden. Das ist nun die eigentlich dialektische Seite des Wissens, oder, wie wir es nannten, die negativ-vernünftige. An seiner Inhaltslosigkeit wird dem Sein das Nichts nachgewiesen: dem Nichts, in seinem Gedachtsein, das Sein zugeschrieben; und wie dies weiter in der Logik ausgeführt worden ist (§. 8—9). Indem der Verstand die so eben in einander geflossenen Gegensätze, seinem Principe nach, dennoch wieder auseinanderhält, das Sein, das in Nichts übergeht, sowie das Nichts, das zu Sein wird, nicht wieder auf einander ziehen kann, — kurz, indem er die Antithese festhält, bleibt er beim negativen Resultate stehen, wie die Aufklärung. Da aber die Bewegung des Einen Gegensatzes zu dem andern hin sich zugleich als der Rücklauf des letztern zum ersten gestaltet: so haben wir den Kreislauf der Gegensätze in einander, die einander tragen und von keinen äussern Gründen abhängig sind, sondern sich in sich selbst beweisen. Das ist die die Einseitigkeit des Verstandes auflösende Synthesis der Methode.

γ. Die Synthese, welche drittens die Einheit der Gegensätze erzeugt, ist nun erst Das, was wir das speculative Denken nennen, die positiv-vernünftige Thätigkeit des Denkens. Sie ist nicht, wie man der Philosophie oft vorwirft, ein sophistisches Spiel mit Kategorien: noch viel weniger eine apriorische Construction der Form ohne Inhalt. Wissen heisst, die Gegensätze in ihrer Einheit erfassen, und so den Glauben als etwas Bewiesenes, nicht Vorausgesetztes haben. Diese dialektische Entwickelung geht aber nicht ausserhalb der Erfahrung und unabhängig von ihr vor. Schon Strauss sagte sehr gut, nicht blos die Gedanken bewegen sich so dialektisch in einander, sondern auch die Sachen. Wissen heisst also, an der Erfahrung eben diese Antithetik herauspräpariren, die Sache selbst analysiren, und in ihre Momente zerlegen, um dann den Widerspruch dieser Seiten auch wieder zur Einheit über zu leiten. Die Erfahrung, als Totalität dialektisch aufgefasst, ist daher, nach Hegel, die Speculation selbst. Den Inhalt der Erfahrung giebt uns immer der Verstand;

aber wir sehen an ihr in der Philosophie nichts Anderes, als diese dialektische Bewegung des Gedankens, was auch der sonstige gegebene Inhalt sei. Das können wir in der exacten Methode der Wissenschaft, die wir hier anwenden, die Dialektik der Erfahrung nennen: während die Logik das andere Moment, die Erfahrung der Dialektik, darstellt, wenn wir z. B. das Werden als das Resultat der Dialektik des Seins und des Nichts in uns finden (§. 10). In beiden Richtungen ist aber der Process der sich bewegenden Gedanken die Wahrheit der Dinge, ihre wahrhafte Wahrnehmung, — Das, was allein wahr und wesentlich an ihnen ist: während die einseitigen Momente des Stoffes vorübergehende, stets wandelnde sind, die daher nur der Erscheinung angehören. So können wir von dem philosophischen Wissen sagen, wir finden Alles in uns, indem uns zugleich Alles gegeben ist. In der Totalität des Gegebenen, als der Erscheinung, beschäftigen wir uns nur mit der Totalität des Wesens, wie es sich uns im Gedanken darstellt.

Indem wir auf diese Weise aber die Einheit der Erscheinungen durch dialektisches Auflösen der Gegensätze begreifen, erkennen wir zugleich in den Dingen, ungeachtet des heterogenen Stoffes, den sie uns darbieten, nur uns selbst: und sind damit frei, d. h. im Andern bei uns selbst. Auf diese Weise ist das Wissen die freie Vernunft selber geworden; denn die Wahrheit macht Euch frei, wie uns Christus zurief. Damit hat aber die theoretische Erkenntniss auch ihre höchste Spitze erreicht, und geht in den praktischen Geist über. Denn nun ist das Denken nicht mehr das Leere, das erst durch den Stoff der Aussenwelt erfüllt wird. Das Subject ist vielmehr zur Regel des Wahren geworden, die erst die Aussenwelt zu ihrer Wahrheit erhebt; und Das ist der Wille.

Drittes Kapitel.

Der Wille.

§. 430. Wie der theoretische Geist sich von der physiologischen Empfindung des Nerven bis zur denkenden Vernunft steigerte, so wird jetzt die andere Seite der physiologischen Nervenfunctionen, die Bewegung (§. 310), sich bis zum freien Willen heraufbilden. Wie aber die Empfindung, als die centripetale Richtung, in die centrifugale der Bewegungsnerven überging, so geht auch der theoretische Geist in den praktischen

über. Denn nachdem die Vernunft sich im Denken mit dem Gehalt der Welt identificirt hat, weiss sie sich auch als alle Wirklichkeit. So ist sie nicht mehr als empfangend auf die Welt bezogen, der sie sich, als dem Bestimmenden, unterwarf; sondern sie will nun die Fülle der Wirklichkeit, die sie selber ist, auch auf die Aussenwelt übertragen, wie wir dies in der praktischen Idee der Logik (§. 152) gesehen haben. Indem die Vernunft aber die Aussenwelt an ihrem eigenen Maassstab misst, so findet sie dieselbe eben diesem noch unangemessen. Und die Thätigkeit des praktischen Willens, oder, wie man es genannt hat, des Begehrungsvermögens, besteht eben darin, diese Unangemessenheit aufzuheben. Der praktische Geist ist einerseits höher, als der theoretische, nach Kant (Kritik der praktischen Vernunft, 1797; S. 215 flgg.), weil er schon die ganze Wahrheit ist, die dieser erst werden will. Indem die Praxis aber nicht das Einzelne zu immer höhern Allgemeinheiten emporheben, sondern vielmehr aus dem Allgemeinen zur Wirklichkeit und Einzelnheit gelangen will: so setzt sie Aristoteles (*Metaph.* XII, *c.* 7; *Eth. Nicom.* X, *c.* 7—9) andererseits als das Niedrigere, im Verhältniss zur Theorie; diese sei das Göttliche, Unendliche, — der handelnde Geist das Endliche, Menschliche, weil er es immer nur mit einer Einzelnheit zu thun habe. Indem sein Ziel aber die Allgemeinheit, das Gesetz, die Sittlichkeit ist, so gleichen sich beide Seiten aus. Und daher sprach Spinoza (*Eth.* II, 49, *Cor.*) den Satz aus: *voluntas et intellectus unum et idem sunt.* Das Höchste ist nämlich der denkende, der vernünftige Wille, als die dritte Stufe des praktischen Geistes, wodurch er erst wirklich frei wird, indem er die Vernunft der Sache an die Stelle seiner subjectiven Interessen setzt. Die erste Stufe ist dagegen noch das reine Versenktsein in die Einzelnheit; was in der Theorie die Sinnlichkeit war. Und die zweite Stufe des Willens steht zwischen dem sinnlichen und dem freien Willen wieder in der Mitte, wie im theoretischen Geiste die Einbildungskraft, indem auch der praktische jetzt den sinnlichen Inhalt in die Form der Allgemeinheit zu erheben strebt, also nur der Form, noch nicht dem Inhalte nach, frei ist.

A. Der natürliche Wille.

§. 431. Mit dem natürlichen Willen sind wir nicht etwa wieder bis zur Sinnlichkeit zurückgeworfen, obgleich wir ihn

auch den sinnlichen Willen nennen können. Sondern weil es der sinnliche Wille ist, so hat er die ganze Bewegung der Vernunft schon in sich aufgenommen, und setzt diese so gewonnene Vernunft nun in Verhältniss zu der Sinnlichkeit. Während diese aber im theoretischen Geiste nur immer mehr verflüchtigt und idealisirt wurde, so steht hier einer festen Innerlichkeit des Denkens, als Regel, eine ebenso feste Sinnlichkeit als Gemessenes gegenüber. Der praktische Geist beginnt also sogleich mit einem Widerspruche, mit einer Zweiheit, während der theoretische Geist diesen Zwiespalt nicht kannte. Dieser unterwirft sich zunächst der wirklichen Welt, weil er selber nur ein unbeschriebenes Blatt, — die nach Aristoteles (*De anim.* III, *c.* 4) falsch verstandene *tabula rasa* Locke's ist. Der Wille dagegen, indem er die innere Bestimmung, die er bereits in sich trägt, sogleich mit seiner äussern Beschaffenheit vergleicht, und findet, dass diese jener nicht entspricht: so wird ihm die Sinnlichkeit zu einer Schranke, die ist, und nicht sein soll, seine innere Bestimmung aber zu einem geforderten Sollen, das noch nicht ist (§. 24—25). Und darum ist der Wille eben Begehrungsvermögen, weil er das Sollen zu realisiren begehrt, und zur Harmonie beider Seiten zu gelangen sucht. Da dies nun nur durch das Handeln geschehen kann, so wird der Wille damit handelnder Wille.

Zunächst aber bleibt die Vergleichung des Sollens mit dem äussern Zustande selbst etwas Inneres, — das praktische Gefühl, die noch mehr theoretische Anschauung des Gegensatzes. Das Streben, ein Entsprechen beider Seiten, wenn es noch nicht vorhanden ist, hervorzubringen, ist zweitens der Trieb. Indem drittens das Sollen sich im Triebe realisirt, so bekommt er dadurch die Form der Allgemeinheit, welche die Bestimmtheit der Vernunft ist; dieser zur Allgemeinheit erhobene sinnliche Inhalt ist die Leidenschaft. Es handelt sich hier, wie überhaupt in der Psychologie, immer nur um die Formen des Geistes, während der Inhalt der geistigen Thätigkeiten erst in den spätern Wissenschaften, die sämmtlich in der Psychologie wurzeln, ausführlich dargestellt, hier aber nur kurz berührt werden kann.

1. Die praktischen Gefühle.

§. 432. Die praktischen Gefühle, bei denen wir wieder nicht an ihren sittlichen, ästhetischen oder religiösen Inhalt

zu denken haben, sind, ihrem psychologischen Gehalte nach, nicht von den Empfindungen der theoretischen Sinnlichkeit verschieden. Warm, Hell, ein Ton kann eben so gut eine theoretische Empfindung sein, wie zu einem praktischen Gefühle werden. Der Fortschritt von jener zu diesem liegt allein darin, wie auch schon die Bezeichnung Gefühl andeutet, dass die praktische Empfindung in's Innere hinein verlegt wird, während die theoretische nur als objective Anschauung gilt: jene aber aus dieser Innerlichkeit heraus sich dann auch wieder auf die Aussenwelt vergleichend zu beziehen strebt. Wir wissen zwar, dass auch die theoretische Empfindung ein subjectives Element hat (§. 402): jedoch bilden beide Momente, in vollkommener Harmonie vereint, das Ganze der theoretischen Anschauung; und ist der Form nach diese Uebereinstimmung vorhanden, so hat die Theorie den Inhalt weiter nicht zu kritisiren, sondern nur hinzunehmen. Das praktische Gefühl aber bezieht den gegebenen Stoff der Anschauung, Warm, Hell u. s. w., auf das Sollen, das im Innern des Geistes ihm als Maassstab vorschwebt. Den bestimmten Inhalt dieses Sollens haben wir im praktischen Verhalten psychologisch freilich wieder noch nicht zu untersuchen. Den äusseren sinnlichen Stoff der Intelligenz aber, nachdem er dem praktischen Gefühle aus der theoretischen Empfindung überkommen ist, unterwerfen wir der Prüfung, ob er mit unserem innern Sollen in Harmonie ist, und der Identität von Subject und Object entspricht, oder sie zerreisst. Das praktische Fühlen geht daher nicht sowohl auf den Stoff der Empfindung, wie das theoretische Verhalten, als auf die Affection der Empfindung selbst; wir empfinden das Empfinden.

Stimmt nun diese Empfindung mit unserem Sollen überein, fördert sie die Harmonie unseres Wesens, so nehmen wir sie an. Die Empfindung ist insofern eine angenehme, und eine solche nennen wir die Lust. Die Lust bezieht sich zunächst nur auf sinnliche Dinge, die Sinnenlust; und schon einer jeglichen solchen jagen wir nach, wie Epikur sagte, eben weil sie das unserem Körper zusagende Homogene ist. Aber weder Epikur (*Diog. Laërt.* X, §. 127—132), noch Aristoteles, (*Eth. Nicom.* VII, *c.* 12—15; X, *c.* 1—5) haben die Lust blos als die sinnliche gefasst. Die Lust ist, nach Aristoteles, überhaupt das Resultat der die Harmonie zwischen Subject und Object herstellenden Thätigkeit. Ist sie hergestellt, so ruhen wir, um zu

geniessen. Die Lust ist also das Krönende jeder Thätigkeit; und es giebt so viel Lüste, als Thätigkeiten von der niedrigsten bis zur höchsten, vom Schmecken bis zum Finden einer lang gesuchten Erkenntniss.

Ist aber die Lust nur das Ende einer Thätigkeit, die Thätigkeit selber dadurch bedingt, dass die Harmonie noch nicht vorhanden war: so setzt die Erreichbarkeit der Lust eben die Disharmonie meines Zustandes gegen mein Sollen, das Unangenehme, die Unlust oder den Schmerz, voraus. Erst wer Hunger hat, dem schmeckt es; daher das Sprichwort sagt, „Hunger ist der beste Koch." Erst wer den Durst nach Erkenntniss fühlt, freut sich über ein gewonnenes Wissen. Darin, dass die Lust die Unlust zu ihrer vorangehenden Bedingung hat, liegt die Rechtfertigung, wenigstens des natürlichen Uebels, d. h. des Schmerzes, wie wir sie in der Logik (§. 154) gegeben haben. So empfand im Platonischen Phädon Sokrates Lust, als er sich den Fuss rieb, nachdem ihm von den Elfmännern die schmerzenden Ketten abgenommen waren im Gefängniss kurz vor seinem Tode. Und ein Schellingisirender Französischer Philosoph, Azaïs, hat in seinem Werke: *Explication universelle*, ein System von Compensationen aufgestellt, dem zufolge er sehr gut durchführte, wie jede Unlust durch eine Lust ausgeglichen werde (§. 162); — ein Gedanke, der sich übrigens auch schon bei Robinet findet.

Lust und Unlust sind also untrennbar mit einander verbunden. Ja, die Lust scheint gar nicht gefühlt werden zu können, ohne dass das Gefühl der Unlust vorhergegangen sei: wie dies denn schon im Begriffe des Sollens, als der zu überwindenden Schranke, liegt, die aber eben noch nicht überwunden ist, weil sie es nur erst werden soll. Mit der Ueberwindung Einer Unlust durch die Thätigkeit erzeugt sich aber eine neue Unlust, weil die errungene Harmonie auf einen einzelnen Punkt beschränkt bleibt. Die Lust, die ich über einen errungenen Sieg empfinde, ist also nicht ungetrübt; und weil die Unlust bleibt, so bleibt auch das Sollen. Auf diese Weise erzeugt sich ein gemischtes Gefühl, die Wehmuth, welche Lust und Unlust innig mit einander verknüpft. Denn sie ist einerseits das Gefühl des Muths, dass ich in's Unendliche hin die Unangemessenheit zwischen meinem Zustande und meinem Sollen überwinden kann: aber auch andererseits das Gefühl des Wehs, dass, weil dieses Ueberwinden eben in's Unendliche dauert, der Sieg auch nie

vollständig errungen wird, und wir stets im Endlichen, in der Schranke, im Gefühl des blossen Sollens der Unendlichkeit verharren. Dieser Widerspruch, dies Drängen, aus dem Ansich, dem Sollen, über die Schranke hinaus zur wirklichen Unendlichkeit zu gelangen, ist der Trieb.

2. Das System der Triebe.

§. 433. Der Widerspruch der Wehmuth, Lust und Unlust in sich zu vereinigen, kommt nun im Triebe zum Ausbruch, indem derselbe einerseits das Gefühl der Unlust in sich schliesst, mit der Aussenwelt nicht in Harmonie zu sein: andererseits aber nicht bei dieser Passivität verharrt, sondern, weil er auch das Gefühl der wiederherzustellenden Harmonie hat, zum Handeln übergeht, um dieselbe zu gewinnen. Freilich ist mit diesem Handeln auch noch ein Leiden gesetzt, ein Afficirtwerden der Sinnlichkeit des Geistes, dessen Triebe eben vom Inhalt des Objects abhängen, das dieselben in uns erregt. Das System der Triebe ist also von der Natur der Objecte bedingt, die im Geiste die Begierden wecken: und zwar ist es erstens die Harmonie des Geistes mit sich selbst, die angestrebt wird; — die selbstsüchtigen Triebe. Zweitens will der Geist mit einem Andern seines Gleichen, mit einem andern Geiste in Harmonie sein; — die geselligen Triebe. Endlich soll die Harmonie nicht zwei Individuen mit einander zusammenschliessen, sondern Jeder will in Harmonie mit dem ganzen Universum sein; wodurch der praktische Trieb sich mit der Theorie verbindet, und so der vernünftige, der Urtrieb wird, — im Wissenstriebe.

a. Die selbstsüchtigen Triebe.

§. 434. Die Selbstsucht, in ihrer ganz allgemeinen Bedeutung, besteht eben darin, sein eigenes Sein in der Aussenwelt wiederzufinden. Wenn wir hier, wie wir es schon oft gesagt haben, nicht den moralischen Inhalt in Betracht ziehen: so ist die Selbstsucht überhaupt nur die nothwendige Form des praktischen Geistes, das erste Erforderniss und natürlichste Bedürfniss des Individuums, sich selbst zu erhalten (*Spinozae Opera, T. I, p.* 359—360, *ed. Paulus*). Die ganze lebende Natur geht auf diese Selbsterhaltung aus, eben weil sie auf der innern Zweckmässigkeit gegründet ist (§. 282). Wenn es vom psychologischen Gesichtspunkte aus gleichgültig ist, ob die Selbstsucht sittlich sei, oder nicht: so hat doch Aristoteles, vom moralischen

Standpunkt aus (*Ethic. Nicom. IX, c.* 8), sehr schön entwickelt, dass der Beste am Selbstsüchtigsten sein dürfe, weil er, eben als der Beste, wünschen müsse, dass überall das Beste in der Welt verwirklicht werde. Für's moralische Individuum hängt daher der Werth der Selbsterhaltung davon ab, was es unter seinem Selbst verstehe.

α. Die niedrigste Stufe der Selbstsucht ist die, welche nur nach Verwirklichung der rein sinnlichen Seite der praktischen Gefühle strebt. Das Erste, was der Mensch von Kindesbeinen an sucht, ist: die Lust zu empfinden, und die Unlust zu vermeiden; — der Trieb nach Lust. Diese ist die Herstellung unseres Selbst in der Aussenwelt für einen gegebenen Augenblick. Der Genuss ist das Vergänglichste, was es giebt, und fällt bald wieder in Unlust, Leere, Bedürfniss zurück, um sich durch dessen Befriedigung zu erneuern. Als allgemeiner, strebt der Geist aber dahin, sich von dem Momentanen der Lust zu erheben und sich auf bleibende Weise Lust zu verschaffen.

β. Das ist der Trieb nach Besitz; er ist schon höher, als der Trieb nach Lust, weil wir durch den Besitz die allgemeine Möglichkeit erlangen, uns in jedem Momente Lust zu verschaffen. Als diese blosse Möglichkeit, ist der Besitz jedoch nur das Mittel, der Trieb nach Lust aber der Zweck; und insofern steht derselbe auch wieder höher. Es wäre widersinnig, den Zweck über das Mittel zu vergessen, dieses jenem vorzuziehen, — die Lust am Gelde zum Zwecke zu machen. Denn indem man das Mittel zum Zweck macht, verliert man eben über dem Mittel den Zweck selber aus den Augen.

γ. Das Selbst des Geistes ist indessen nicht sein sinnliches Sein, seine sinnliche Lust. Das Selbst des Geistes ist vielmehr der Geist selbst; er will sich nicht nur als sinnlicher, sondern auch als geistiger erhalten. Und Das ist der Trieb nach Ehre, als der veredelten Selbstsucht; eine Selbsterhaltung, um derentwillen man die sinnliche Lust und den Besitz, ja das Leben selber in die Schanze schlägt. Denn die Ehre ist, wie Montesquieu (*Lettres Persannes, Lettre* 89; s. Michelet: Das System der phil. Moral, S. 147) sagt, ein höheres, zweites Leben, das wir noch leben, wenn auch das sinnliche längst dahin ist. Es gehört hierher der Trieb des Nachruhms, also der Wunsch, bei der Nachwelt geehrt zu sein. Der Ehrtrieb bezieht sich aber ebenso auf die Gegenwart; auch von seinen Zeitgenossen, seinen Mit-

menschen will man geehrt sein. Und so hört der Trieb nach Ehre auf, ein blos selbstsüchtiger zu sein. Indem die Harmonie, die er anstrebt, sich nicht lediglich auf mein sinnliches und leibliches Sein, sondern auf einen anderen Geist bezieht, so will ich im Geist des Andern anerkannt sein. Und wenn der Kampf des Anerkennens, in der Phänomenologie des Geistes, mit dem Tode oder der Sklaverei des Einen endet (Hegel, Bd. II, S. 142—150; VII, 2, §. 430—435): so ist das Mittel eben ein verkehrtes, das den Zweck verfehlt, während erst in der Gleichstellung der nach Anerkennung Strebenden das Ziel erreicht ist. Dieses Anerkanntsein macht den Uebergang aus den selbstsüchtigen Trieben zu den geselligen.

b. Die geselligen Triebe.

§. 435. Die geselligen Triebe bilden die erste Erweiterung der Selbstsucht, indem man sein eigenes Selbst nicht blos mit sich selbst in Harmonie wissen will, sondern das Object unseres Strebens ein anderes Selbst, ein freier Geist ist, den wir im Ehrtrieb anzuerkennen gelernt haben, wie er uns anerkennt.

α. Die geselligen Triebe sind zunächst solche, in denen der Trieb sich mehr als ein innerlicher, als das praktische Gefühl der Lust oder Unlust in Bezug auf einen Anderen zeigt. Da der gesellige Trieb von dem Bedürfniss der Gleichheit zweier Selbst ausgeht, so hängt unser Gefühl der Lust oder Unlust davon ab, dass der Andere uns entweder seine Harmonie mit uns, oder seine Disharmonie gegen uns ahnen lässt. Für das Selbst, welches sich mir als ein harmonisches durch Sympathie darstellt, empfinde ich Wohlwollen; ein Gefühl der Lust. Finde ich mich aber gegen ein anderes Selbst disharmonisch gestimmt, so erweckt es meinen Zorn; — das negative Streben der Geselligkeit, welches, als Antipathie, ein Gefühl der Unlust ist.

β. Das verwirklichte, zur That gewordene Wohlwollen ist die Freundschaft; worüber Cicero in einer Monographie (*De amicitia*) und besonders Aristoteles (*Eth. Nic.* VIII und IX) Vortreffliches gesagt haben. Die Freundschaft ist nicht mehr, wie das Wohlwollen, ein einseitiges Gefühl, das der Andere gar nicht zu theilen braucht: wie Philine bei Göthe sagt, „Wenn ich dich liebe, was geht's Dich an;“ sondern es ist ein Gefühl, das auf Gegenseitigkeit beider einander Wohlwollenden beruht.

Jeder macht hier die Zwecke des Andern zu den seinigen; so dass es so viel Arten der Freundschaft geben wird, als es selbstsüchtige Zwecke giebt. Wollen die Freunde sich einander nur Lust verschaffen, so ist Das die Freundschaft des Angenehmen, die besonders in der Jugend geschlossen wird, und so veränderlich ist, wie die Lust selbst. Wenn zwei Freunde ihr Wohlwollen auf gegenseitiges Zuwenden des Besitzes richten, so ist Dies die Freundschaft des Nützlichen. Weil jedoch das Nützliche nicht der Zweck, sondern nur das Mittel ist, um einen Zweck zu erreichen: so anerkennt man hier einander nicht um seiner selbst willen, wie immer schon in der Freundschaft des Angenehmen, sondern nur um desjenigen willen, was Jeder leistet. Hat das gegenseitige Wohlwollen aber die ganze geistige Selbstheit des Andern zum Gegenstande, so ist Das die wahre Freundschaft, wie sie in Orest und Pylades, in Achill und Patroklus sich zeigt. Die beiden ersten Freundschaften sind eigentlich noch Selbstsucht, indem Jeder seine Lust oder seinen Besitz sucht. Da in der dritten aber Jeder in der That das Selbst des Andern zum Zweck hat, so ist sie Ein Geist in zwei Leibern; und der Grundsatz dieser Freundschaft ist: φίλοις πάντα κοινά. Diese Gleichheit, wenn man nicht mehr auf die Besonderheit der beiden Freunde sieht, sondern den Grundsatz der Geselligkeit gegen jede Person übt, ist der Rechtstrieb.

γ. Der Trieb nach Recht verlangt nicht nur, dass Einer einem Andern das leiste, was dieser ihm; er stellt nicht nur diesen Einen jenem Andern, sondern Alle untereinander gleich. Das Wohlwollen ist von den zwei Personen auf die ganze Menschheit übertragen, damit aber der Maassstab der Beurtheilung ein ganz objectiver geworden: so dass er nicht mehr auf dem Gefühl, sondern auf der Vernunft der Sache beruht. Ich setze alle Menschen nicht nur überhaupt als Gleiche, weil ich gegen alle dasselbe subjective Wohlwollen hege; sondern die Gleichheit, die ich hervorbringen will, muss auf dem objectiven Verhältniss ihrer Leistungen beruhen. Der Rechtstrieb verlangt also, dass Jedem so geschehe, wie er selbst gethan hat: seinem Verdienste gemäss, das Aequivalent seiner Leistungen gewährt werde. Oder negativ ausgedrückt: „Du sollst nicht einem Andern anthun, was Du nicht willst, dass Dir geschehe.“ Die Gleichheit ist nicht dann verletzt, wenn die Gegenleistungen darum ungleiche sind, weil der Eine mehr leistete, als der

Andere: sie ist es aber dann, wenn auf gleiche Leistungen ungleiche Gegenleistungen, oder umgekehrt, erfolgen. Gegen den Verletzer dieser Gleichheit wird dann das Rechtsgefühl zu etwas Negativem, zum Zorn des Rechts; und Das ist der Trieb nach Rache, welcher, um die Gleichheit wiederherzustellen, dem Ungleiches Leistenden auch diese Ungleichheit zurückgiebt. Wer statt der Geselligkeit seine Selbstsucht gegen einen Anderen herauskehrt, dem wird auch durch Verletzung dieser Selbstsucht heimgezahlt. In dem Rechtstriebe ist auf diese Weise zwar schon eine Harmonie aller Geister gesetzt, aber nur vom einzelnen Fall zum einzelnen Fall. Dass die Harmonie ganz allgemein nicht nur zwischen allen Geistern, sondern auch von diesen aus mit dem ganzen Universum überhaupt angestrebt werde, ist der Wissenstrieb, wo das Theoretische selbst Gegenstand des praktischen Begehrens wird. Wir können daher diesen und die daran sich anschliessenden Triebe die vernünftigen Triebe nennen.

c. Die vernünftigen Triebe.

§. 436. Den ersten der vernünftigen Triebe können wir den reinen Trieb des Wissens nennen, der nur die Theorie als solche begehrt. Da aber in dem Begehren stets auch die praktische Seite enthalten ist, so wird zweitens das Wissen auf dieselbe angewandt; der Handelnde will nur so handeln, wie es dem Wissen gemäss ist. Woraus drittens der höchste der vernünftigen Triebe folgt, in welchem Wissen und Handeln, Theorie und Praxis in vollkommenste Harmonie gebracht sind.

α. Wenn der Trieb überhaupt das Streben ist, das Ich und das Nicht-Ich, Sich und die Welt in Harmonie zu setzen, so scheint dies im Wissenstriebe am Zweckmässigsten erreicht zu sein. Wir können ihn den edelsten der Triebe, den Urtrieb insofern nennen, als in ihm der Trieb seinen reinen Begriff erfüllt hat, — diesem die Realität entspricht. Die Neugierde der Kinder ist die erste Regung dieses Triebes, die Philosophie sein erstiegener Gipfelpunkt; daher Aristoteles seine Metaphysik auch mit den Worten beginnt: „Alle Menschen haben von Natur den Trieb nach Wissen". Derselbe ist auch insofern der vollendetste Trieb, als Selbstsucht und Geselligkeit hier vollkommen ausgeglichen sind: sich nicht mehr stören, noch mit Opfern verbunden sind, wenn sie sich ausgleichen wollen. Das Wissen des Einen,

weit entfernt, dem des Andern hinderlich zu sein, befördert es vielmehr nur: *docendo discimus*. Weshalb auch vom Wissen gilt, was Julia von der Liebe sagt:

Je mehr ich gebe, je mehr auch hab' ich; —

der poetische Ausdruck des eben erwähnten Sprichworts. Dieser Trieb hat indessen doch Einen Mangel, nämlich den, nur Theorie, nicht praktisch zu sein. Er kann wohl in seinen Resultaten insofern praktisch werden, als er einerseits die höchste Lust erzeugt, andererseits, als Brodstudium, den Lebensunterhalt verschafft. Das sind aber Nebenzwecke. An sich ist das Wissen nur um des Wissens willen; und dieser Selbstzweck der Philosophie, der sie zu einer freien macht, ist dann der eigentliche Kern und das Wesen der Philosophie nach Aristoteles (*Metaph.* I, *c.* 2). In ihr ist das Praktische des Triebes, der sich mit dem Einzelnen beschäftigt, ganz und gar in die Allgemeinheit erhoben, und zur reinen Theorie geworden.

β. Indem es aber das Höchste ist, dass das Einzelne selber aus dem Allgemeinen fliesst, so muss der Wissenstrieb auch das Bestimmende des Handelns werden. Wir wollen, in unserem praktischen Verhalten, nicht allein dem blinden Ungefähr unseres Getriebenwerdens, unsern blossen Gefühlen folgen; wir streben das Handeln aus Erkenntniss an. Aber auch hier ist es wieder blos das Formelle, was uns, wie immer in der Psychologie, interessirt, noch nicht der sittliche Inhalt. In der That können auch die schlechtesten Zwecke mit vollkommener Erkenntniss dessen sowohl, was bezweckt wird, als der geeigneten Mittel, um zum Ziele zu gelangen, durchgeführt werden.

γ. Wer aber aus Erkenntniss handelt, wird sich nicht lediglich durch Lust oder Unlust bestimmen lassen, diesen oder jenen Trieb nach Zufälligkeit zu befriedigen. Er wird berechnen, welcher unter ihnen zu jeder Zeit am Besten befriedigt werden kann, und sie so der Reihe nach durchgehen, um jedem gerecht zu werden. Da der Geist nicht Ein Trieb, sondern die Totalität derselben ist, so wird der aus Erkenntniss Handelnde sie auch sämmtlich befriedigen wollen. An die Stelle der Harmonie des Subjects und des Objects, die sich nur auf Einen Trieb bezieht, wird der Geist die Harmonie aller Triebe untereinander anstreben. Das ist der Trieb nach Vollkommenheit, der im eigentlichsten Sinne der Urtrieb genannt werden kann. Da es aber in der Natur des praktischen Menschen liegt, nicht das

blos Allgemeine zu ergreifen, — da es namentlich das Vermögen des Menschen überhaupt übersteigt, die blosse Summe aller Triebe auf einmal oder auch nur nacheinander zu befriedigen: so muss er sich immer wieder auf diesen oder jenen einzelnen Trieb beschränken, diesen aber dann wenigstens zum allgemeinen, zur Richtschnur seines Handelns erheben, und dessen Harmonie mit allen übrigen anstreben. Das ist die Leidenschaft.

3. Die Leidenschaft.

§. 437. Die Leidenschaft scheint ein niedrigerer Standpunkt zu sein, als der der Triebe oder praktischen Gefühle, weil wir hier, der Herrschaft Eines Triebes hingegeben, uns eben im Zustande des Leidens, der Abhängigkeit befinden, während wir gerade auf der Bahn der Freiheit vordringen wollten. Aber es ist hier mit dem Triebe und der Leidenschaft, wie mit der Natur und der Gewohnheit (§. 388). Wir sind von der Herrschaft der Triebe überhaupt dadurch befreit, dass wir uns Einen grundsätzlich als den herrschenden herausgehoben haben, dem wir die übrigen mit Wissen und Wollen opfern oder hintansetzen. Daher hat der Mensch allein Leidenschaften, während das Thier sich mit dem natürlichen Triebe begnügt. Um die Leidenschaft der Jagd zu befriedigen, hungern und dürsten wir.

— Manet sub Jove frigido
Venator.

Die Leidenschaft ist wiederum nur eine psychologische Form, in welche aber auch der höchste Inhalt gegossen werden kann. Die Leidenschaft der Erkenntniss lässt die sinnlichen Begierden zurücktreten, und oft nur ungenügend befriedigt werden. Der Staatsmann macht zu seinem Pathos das Wohl seines Volkes, und opfert ihm seine Individualität. Man kann daher sagen, alles Grosse in der Welt geschieht durch Leidenschaftlichkeit. Die Leidenschaft hat keine Begierden mehr, sondern Neigungen, aber heftige, denen sie sich mit der ganzen Energie des Geistes ergiebt. Die Leidenschaft ist somit, wie sonderbar es auch klingen mag, der erste Schritt zur Freiheit, indem sie die Selbstbestimmung zu dieser oder jener Neigung ist. Indem die Leidenschaft aber denselben Inhalt hat, wie die Triebe, nur dass sie Einen zum herrschenden macht: so muss die Klassification der Triebe auch auf die Leidenschaften passen. Es wird also

selbstsüchtige, gesellige, und solche Leidenschaften geben, die mehr auf das Wissen und die Vernunft Bezug nehmen.

a. Die Genusssucht.

§. 438. Alle selbstsüchtigen Leidenschaften werden immer auf das Streben nach dem Angenehmen gerichtet sein. Denn auch wenn man den Besitz und das Nützliche sucht, so geschieht es um des Genusses willen. Und ist nicht auch das Streben nach Ehre der Wunsch des geistigen Selbstgenusses? Indem also der Genuss des Angenehmen hier das Ziel der Leidenschaft ist, wird sie dasselbe aus seiner Vereinzelung, aus dem Genusse des Augenblickes, zu einem allgemeinen dauernden Genusse machen wollen. Die Verallgemeinerung des Augenblicks ist aber seine Ausdehnung auf alle Dimensionenen der Zeit. Der Genusssüchtige wird also zwar erstens den gegenwärtigen Augenblick in seiner Flüchtigkeit ausbeuten, er ist vergnügungssüchtig; denn das Vergnügen ist das Angenehme der Gegenwart, wie der Schmerz das Unangenehme der Gegenwart. In seinem Streben nach Vergnügen, wird er aber auch zweitens Lust über das vergangene Vergnügen empfinden, d. h. Freude, wie ihm die vergangene Unlust Traurigkeit bringt. Freude und Traurigkeit sind schon nicht mehr sinnliche Empfindungen, wenn sie auch Erinnerungen an solche sind; sie sind immer schon ein Geistiges. Und Das wird drittens auch bei dem Vergnügen und dem Schmerz der Zukunft der Fall sein. Der Geist ist so von dem Streben nach Vergnügen eingenommen, dass er das zukünftige Vergnügen in der Hoffnung vorwegnimmt, den zukünftigen Schmerz in der Furcht abnet und zu vermeiden suchen wird. Ist die Hoffnung zur Gewissheit der Gegenwart geworden, so heisst sie Zuversicht: während die Furcht in diesem Falle zur Verzweifelung, und, als eine plötzliche, zum Schreck wird.

b. Die Liebe.

§. 439. Zur Genusssucht bildet die Liebe die gerade entgegengesetzte Leidenschaft, indem sie auf Geselligkeit, wie jene auf Selbstsucht beruht. Freilich ist auch bei der Liebe der sinnliche Genuss nicht ausgeschlossen, dessen höchsten Gipfel vielmehr die geschlechtliche Liebe darbieten soll. Aber einerseits ist dieselbe auch ein höchst geistiger Genuss, der Austausch zweier Seelen sowohl, als zweier Leiber, wie es in Schlegels

Lucinde ausgeführt wird. Wenn wir dann auch andererseits die Genusssucht, im Selbstgefühl der Ehre, geistiger Natur nennen müssen: so bleibt der Grundunterschied zwischen Liebe und Genusssucht immer der, dass in der Genusssucht das eigene Selbst den Hauptgegenstand der Leidenschaft ausmacht, und das Andere oder ein Anderer stets nur Nebensache, Mittel zum Zwecke bleibt. In der Liebe dagegen verhält es sich umgekehrt. Die Liebe ist das Angenehme, die Lust, welche daraus entspringt, dass ich mir einen Anderen zum Zweck setze, und zwar zuerst seiner ganzen Substanz nach. Diesen Ursprung der Liebe, nicht mehr aus den selbstsüchtigen, sondern aus den geselligen Trieben hat Spinoza in seiner Abhandlung über die Leidenschaften (*Ethic.* III, *prop.* 13, *Schol.*) darin ausgedrückt, dass er ihre Ursache in einem äussern Gegenstande sieht. Er definirt sie nämlich also: *Amor est laetitia concomitante idea causae externae.* Diese äussere Ursache der Leidenschaft ist hier die Hauptsache. Die Liebe ist daher nicht Selbstsucht, sondern Aufopferung, wie Schubert und Feuerbach Beide sehr gut die Liebe als das Aufgehen zunächst in's substantielle Sein eines Andern, sodann in's Universum, ja als den Tod bezeichnen, in welchem die Liebe sich durch Hingebung des eigenen Selbst vollende. Und auch die Geschlechtsliebe ist dieses Opfer für ein drittes, werdendes Individuum, und damit für die Gattung. Der Hass ist dagegen die Traurigkeit mit der begleitenden äussern Ursache, wenn an die Stelle der Sympathie zweier Wesen ihre Antipathie getreten ist. Und so gebraucht man den Ausdruck Liebe und Hass auch metaphorisch von Gefühlen gegen Thiere und leblose Dinge, insofern die Leidenschaft sie gewissermaassen personificirt. Der Pferdeliebhaber denkt eher an sein Ross, als an sich selbst. Der Weinliebhaber opfert selbst sein Leben seiner Leidenschaft, der Trunksucht, bis zum *delirium tremens*; der Liebhaber der Weisheit opfert, wie Leibnitz, ihrer Erforschung seinen Schlaf und seine Gesundheit.

Es ist aber nicht nur das substantielle Sein des geliebten Gegenstandes, was die Affecte der Liebe und des Hasses hervorbringt. Diese modificiren sich zweitens nach den Accidenzien des geliebten Gegenstandes. Die Freude des geliebten Gegenstandes erzeugt im Liebenden Mitfreude, seine Traurigkeit Mitleiden. Umgekehrt wird der Hassende für den Gehassten das Entgegengesetzte von Dem empfinden, was dieser. Die

Freude des Gehassten erzeugt Neid, seine Traurigkeit Schadenfreude. Die beiden letzteren sind gemischte Gefühle, indem sich fremde Freude in eigene Traurigkeit, und fremde Traurigkeit in eigene Freude verwandelt.

Diese Accidenzien werden drittens nicht blos passiv hingenommen. Denn weil die Liebe und der Hass Thätigkeiten sind, so geht die Leidenschaft dazu fort, selbst neue Affecte in sich und Andern hervorzubringen. Wenn der geliebte oder gehasste Gegenstand also bisher die Ursache einer Leidenschaft war, so wird er jetzt zur Wirkung. Im Geliebten will der Liebende Freude, im Gehassten der Hassende Traurigkeit erzeugen: also diese seine Accidenzien zur thätigen Substanz in der leidenden des Andern machen. Das ergiebt die zwei Affecte der Gunst und der Misgunst. Im negativen Verfahren wird der Liebende die Traurigkeit des Geliebten, der Hassende die Freude des Gehassten zu entfernen oder zu hintertreiben suchen: jenes die Helfbereitschaft, dieses die Intrigue, oder das Ränkeschmieden. Es giebt Menschen, bei denen dies Letztere so sehr zur Leidenschaft geworden ist, dass sie es gar nicht mehr lassen können.

c. Die Achtung.

§. 440. Wird am Andern nicht das zufällige Selbst geliebt, das sich mit dem eigenen zufällig in Sympathie befindet: wird im Andern das höhere Selbst geliebt, das Sollen, das ja bei den praktischen Gefühlen eben sogleich mit in Anschlag kommt; so haben wir nicht nur Liebe des Einen Selbst zum andern, als das gänzliche Aufgehen zweier Selbst in einander; was wir als die wahre Freundschaft bezeichnet hatten (§. 435). Sondern da in ihr jeder der Liebenden seinen Gegenstand dem innern Sollen entsprechend findet, so zollen sie einander Achtung. Alle höhere Liebe, hat man daher mit Recht gesagt, beruht auf Achtung; und Achtung ist der Gipfel der Liebe. In ihr bildet Selbstliebe und Nächstenliebe gar keinen Gegensatz mehr, weil jeder im Andern nur das Sollen, d. h. sein eigenes besseres Selbst, liebt, das ihm mit dem Geliebten gemeinsam ist.

Bei dieser gegenseitigen Achtung der Liebenden gegen einander stellt sich jedoch bald heraus, dass kein Einzelner seinem Begriffe absolut entspricht, sondern ein Jeder nur mehr oder weniger sich demselben annähert. Hier sind nun drei Fälle

möglich, indem jeder der Liebenden entweder nur seinen eigenen empirischen Zustand mit seiner Bestimmung vergleicht: oder diese Vergleichung nur in Bezug auf den Anderen anstellt; oder endlich jeder sich mit dem Andern in Bezug auf dies Sollen vergleicht. Finde ich mich selbst meiner Bestimmung gemäss, so erzeugt dies die Freude der Selbstachtung in mir; im entgegengesetzten Falle empfinde ich Reue, als die Traurigkeit über meine Unangemessenheit. In Bezug auf den Anderen werden daraus die Affecte der Hochachtung und der Verachtung. Vergleiche ich aber beide Selbst mit einander, so entstehen wieder Affecte gemischter Natur. Finde ich, dass ich meinem Sollen entspreche und der Andere nicht, so ergiebt Das die Ueberhebung; doch hier täuscht sich der Mensch aus Eigenliebe nur gar zu leicht. Erkenne ich umgekehrt, dass der Andere, nicht ich, seine Bestimmung erfüllt; so ergiebt Dies die Eifersucht; und insofern ich das Bestreben habe, ihm gleich zu kommen, die Nacheiferung. — So sehen wir die Leidenschaft jetzt durchaus nicht mehr in das Object versenkt, durch welches sie getrieben wird. Wir sehen vielmehr, wie sie sich frei zu ihrem Object verhält, und über dasselbe reflectirt. Der natürliche Wille ist auf diese Weise in den reflectirenden übergegangen.

B. Der reflectirende Wille.

§. 441. Die Leidenschaft spielt, nach dem Gesagten, keineswegs eine so passive Rolle, wie ihr Name es anzudeuten scheint; sie ist ein Afficirtsein des natürlichen Willens durch den geistigen Charakter, weshalb Spinoza sie auch *affectus* nennt. Wenn dann die Freiheitsregung, die in der grundsätzlichen Herrschaft Eines Triebes über die anderen enthalten ist (§. 437), darum einen Einfluss der Neigungen des natürlichen Charakters auf den geistigen nicht ausschliesst (§. 364): so erhebt doch immer die Gewohnheit, die wir, als eine zweite Natur, in der Leidenschaft erworben haben (§. 388), den natürlichen Willen zum reflectirenden. Durch seine Reflexion steht er, wie die Einbildungskraft, über dem Stoffe: freilich ohne sich, ebensowenig wie sie, schon von demselben losreissen zu können. Er kann wohl unter den Stoffen eine Auswahl treffen, aber ist in seiner Wahl eben auf sie beschränkt. Er kann also nur mit Freiheit wählen, in welche Ketten er sich schmieden lassen will. Der Stoff, den der reflectirende Wille ergreift, ist durch das Interesse, das er

an ihm nimmt, bedingt. Reflectiren wir nicht auf diesen Inhalt, sondern auf die Art und Weise, wie der Wille sich zu diesem Inhalt verhält, so ergiebt dies die formale Freiheit; und dass ich mich mit ihr wieder in den gegebenen Inhalt vertiefe, macht die Glückseligkeit aus.

1. Das Interesse.

§. 442. Dass die Leidenschaft sich eher auf diesen, als auf einen anderen Gegenstand wirft, wollen wir nicht auf die Gestirne, auf das Horoscop, — auch nicht allein auf den natürlichen Charakter, sondern ebensowohl auf die Erziehung, auf den Gang der Bildung des Individuums zurückführen. Kurz, es ist die Individualität selbst, welche bestimmt, dass dieser oder jener Gegenstand sie vorzugsweise beherrschen soll. Dieses Vorherrschen Einer Neigung nennen wir das Interesse; *interest meâ* heisst, ich bin mit meinem Ich, mit meinem Willen dabei. Und so bricht hier der erste Schimmer der praktischen Freiheit durch. Ein Thier hat wiederum kein Interesse, nur Instinct. Das Interesse ist die Form des menschlichen Handelns, aber auch nur die Form; und der Werth hängt erst vom Inhalt ab. Der ist der sittliche Mensch, der sich für Edles und Grosses interessirt. Ein schlaffer, blöder Mensch hat gar kein Interesse. Das Interesse ist der Sporn des Handelns. Daher ist es sehr verkehrt, zu behaupten, dass der Mensch nicht interessirt sein soll. Das Richtige ist, sich für das Gute zu interessiren. Da das Interesse seinen Gegenstand bestimmt, ist es frei; insofern es aber nur innerhalb der Triebe, seien es auch die höchsten, seine Wahl treffen kann, so ist seine Freiheit nur eine formale.

2. Die formale Freiheit.

§. 443. Die formale Freiheit ist eigentlich ein Widerspruch; sie involvirt die Unfreiheit in der Freiheit. Wenn ich nur der Form nach, und nicht der Sache nach frei bin, so bin ich nicht eigentlich frei. Und doch bin ich frei, weil ich die Wahl habe. Wir haben also an der formalen Freiheit zwei Seiten zu unterscheiden: die Freiheit der Wahl, oder die Willkür; und die Unfreiheit des Stoffs, die aber auch auf die Form zurückwirken muss, der Determinismus; endlich die Ausgleichung dieses Gegensatzes in der Lehre von der Zurechnung.

a. Die Willkür.

§. 444. Die Willkür ist etymologisch die Wahl des Willens; und es ist keine Frage, dass der Mensch diese Wahl hat. Ja, sie wird oft für die einzige Freiheit angesehen, indem man behauptet, dass der Stoff immer gegeben sei. Wir werden die wahre Freiheit aber gar sehr von der Willkür unterscheiden müssen, können es indessen erst dann thun, wenn wir diese dialektisch erörtert haben. Die Willkür ist Das, was die Juristen das *liberum arbitrium* nennen; und wir treten hier in das Gebiet der Psychologie, welches den Boden für die Rechtsphilosophie, eben für die praktische Philosophie, bereiten wird. Denn ohne das *liberum arbitrium* giebt es weder Recht noch Unrecht. Es ist nur die Frage, ob die Willkür möglich sei, ob diese freie Wahl sich nicht als eine Täuschung erweise, in die der Mensch verfällt. Die letztere Behauptung ist die Lehre des Determinismus.

b. Der Determinismus.

§. 445. Zu den Zeiten der Wolfischen Philosophie aufgekommen, stammt diese Lehre eigentlich aus dem Leibnitzischen Principe der prästabilirten Harmonie, und reicht noch weiter bis zu Spinoza hinauf. Die Menschen glauben frei zu sein, sagte dieser (*Ethic. I, appendix*), weil sie nicht wissen, welche Ursache sie jedesmal zum Handeln bestimme. Dies hängt mit seiner Ansicht zusammen, dass der Wille nur eine Accidenz des Denkens sei, jede Accidenz aber immer in einer andern wurzele (*Ethic. II, prop.* 48; *I*, 32). Da Freiheit das Beisichselbstsein ist, kann also der Wille, als immer im Andern wurzelnd, nicht frei sein. Dies Andere nämlich, wodurch der Wille bestimmt wird, ist nie er selbst; sondern wollen wir auch die natürliche Neigung, den natürlichen Charakter, und die sich daraus bildende Leidenschaft nicht als die hauptsächlichsten Gründe des Handelns annehmen: so ist die Erziehung, die Bildung des geistigen Charakters doch auch kein besseres Freiheitsprincip; denn auch sie werden immer durch äussere Umstände, wie Belehrung, Beispiel u. s. w., bestimmt. Der Determinismus fragte also: Warum wählen wir gerade diesen Stoff, und nicht jenen? Antwortete man, weil wir eine grössere Neigung zu diesem, als zu jenem, haben: so entstand eben die weitere Frage, warum neigen wir denn mehr nach dieser, als nach jener Seite.

Diese grössere Neigung zieht uns, zwingt uns, so und nicht anders zu wählen.

Trahit sua quemque voluptas.

Wir sind mit unwiderstehlicher Gewalt getrieben. Unentschiedenheit, Unentschlossenheit sei also nichts Anderes, als dass gleiche Bestimmungsgründe uns nach beiden Seiten hinziehen, und wir mithin nichts thun. So ist der Dialektiker in der Praxis oft unentschlossen, weil er jedem Gegensatze dasselbe Recht gewährt. Der aus dem Verstande entspringende Entschluss aber ist nichts Anderes, als dies, dass der Eine Bestimmungsgrund endlich die Oberhand behalten, und die Wageschale nach seiner Seite hat neigen lassen. Alles vollzieht sich, nach der Lehre des Determinismus, nur auf mechanische Weise, und es ist keine Spur von freier Wahl.

Dem ist entgegengehalten worden, dass alle Umstände, Bestimmungsgründe gleich sein können, und der Mensch doch darum sein *liberum arbitrium* nicht aufgeben, sondern sich nach freier Wahl entscheiden wird. Man legt z. B. Jemanden zwei Ducaten auf den Tisch, gleich blank und schön, den Einen rechts, den anderen links, und erlaubt ihm, sich einen davon zu nehmen. Jeder wird hier zugreifen, obgleich ihn nichts mehr nach der einen Seite, als nach der andern zieht. Schon Buridan's Esel würde, meines Erachtens, so klug gewesen sein, zwischen zwei gleich schöne, gleich nahe Bündel Disteln gestellt, nicht zu verhungern, sondern Eines nach dem andern aufzufressen. Aber freilich, thäte er es aus freier Wahl, so würde Das zu viel beweisen, weil die Thiere nur aus Instinct handeln; und man muss also annehmen, dass dem Esel das zuerst Gefressene bequemer gelegen habe, als das andere, er es zuerst gesehen habe u. s. w. Und so antwortet denn auch beim Menschen mit den zwei Ducaten der Determinismus: er wird denjenigen ergreifen, der ihm am Bequemsten liegt, z. B. den rechts von ihm; — und wenn Einer linkisch ist, den linken. Aber wie steht's, wenn Einer ἀμφιδέξιος ist? Oder will man den Determinismus damit widerlegen, dass man sagt, der Linkische könne gerade darum den rechts liegenden Ducaten ergreifen, um den Determinismus zu widerlegen, um ihm zu zeigen, dass der Mensch das *liberum arbitrium* habe: so replicirt der Determinismus, dass dieser Trieb, Recht zu haben, eben das Bestimmende des Handelnden war, das ihm die Unbequemlichkeit des Ergreifens des rechts liegenden Ducaten überwinden liess. Und die Frage bleibt unentschieden.

Die wahre philosophische Antwort und Lösung des Widerspruchs hat Leibnitz gegeben. Die äusseren Umstände, sagt er sehr gut, determiniren den Menschen zum Handeln, aber sie necessitiren ihn nicht. Zunächst könnte für diesen Satz an's Gefühl appellirt werden. Jeder fühlt in sich, meint Descartes, die Freiheit, von diesem bestimmten Inhalt abstrahiren zu können. Indessen das Gefühl darf nicht das letzte Argument des Denkers sein. Wenn aber dies Abstractionsvermögen bis dahin gehen kann, von allem Inhalt zu abstrahiren, also zu verhungern, sich den Tod zu geben u. s. w., so ist dann nicht mehr an dem *liberum arbitrium* zu zweifeln. Das Thier kann nicht bis zu dieser Freiheit des Nichtswollens fortgehen. Jacobi (Bd. III, S. 37) tadelt zwar diesen „Willen, der nichts will, die hohle Nuss der Selbstständigkeit." Und es ist richtig, dass er nur ein Durchgangspunkt ist: diese Hohlheit erfüllt werden muss, wenn wir auch noch nicht wissen, womit. Bis jetzt haben wir nur den gegebenen Stoff; und dieses Element der Unfreiheit mit Willkür ergreifen, Das bildet eben die Zurechnung der menschlichen Handlungen.

c. Die Zurechnung.

§. 446. Mit der beginnenden Freiheit des Willens ist sogleich das theoretische Element in das praktische aufgenommen. Denn durch das absolute Abstractionsvermögen des Willens hat der praktische Geist seine Beschäftigung mit einer Einzelnheit aufgegeben; er hat sich mit der Intelligenz verknüpft, die eben das Erheben in's Allgemeine ist. Und eine solche Verknüpfung von Theorie und Praxis haben wir ja auch schon früher (§. 436) beim Handeln aus Erkenntniss gesehen. Die Freiheit des Willens stellt sich hier also als das Wissen um das Gewollte dar, wie Leibnitz (*Théodicée*, *T.* I, *p.* 118—119; *T.* II, *p.* 184—185; *éd. de* 1747), Buridan und Cartesius tadelnd, sagte, dass die Magnetnadel frei sein würde, wenn sie wüsste, dass sie sich nach Norden richtet. Indessen dies Wissen genügt noch nicht zur Zurechnung*), sondern es muss eben auch das Handeln aus

*) Nach Aristoteles und Hegel habe ich diese Lehre von der Zurechnung in meiner Inaugural-Dissertation: *De doli et culpae in jure criminali notionibus* (1824), sowie (1828) in meiner Moral (S. 19—106), und zuletzt (1866) in meinem Naturrecht (Bd. I, S. 105—132) weiter entwickelt.

dem Wissen heraus hinzukommen. So können wir also entscheiden: das Eine Moment der Zurechnung der menschlichen Handlungen ist das Wissen und Wollen des gegebenen Stoffes; das andere dieser Stoff selbst, die äusseren Umstände. Wir müssen also, um Zurechnung zu ermöglichen, ein Verhältniss der Subjectivität und der Objectivität annehmen, wie es sich bisher in der Psychologie noch nicht gestaltet hatte. Diese Wissenschaft fängt hier an, aus dem Zauberkreis des subjectiven Geistes herauszutreten und sich dem objectiven Geiste zuzuwenden. Die Frage bei der Zurechnung lässt sich daher so fassen: Was ist Geist von meinem Geiste in den äussern Umständen, im Stoffe? und nur soviel, als davon in ihnen ist, in so weit können sie mir zugerechnet werden. Diese Uebereinstimmung kann aber eine dreifache sein, indem erstens der Geist, unmittelbar und ohne Bedenken, in seiner Einzelnheit einen einzelnen äusseren Umstand verändert, — die Schuld überhaupt: oder zweitens tritt er, als das Allgemeine, den einzelnen Umständen gegenüber, um aus diesem Gegensatze heraus sich Einen Umstand zu wählen und ihn in seine Allgemeinheit zu versetzen, — der Vorsatz; endlich verknüpft er sich mit diesen Umständen so, dass die Allgemeinheit nicht nur auf seiner Seite liegt, sondern er die Umstände selbst in die Form der Allgemeinheit erhebt, — die Absicht.

α. Die Schuld.

§. 417. Der Geist der sich zum Handeln entschliesseu will, findet sich von einer Menge von Umständen umgeben, die darum so heissen, weil sie ihn gewissermaassen umstehen, und seine Aufmerksamkeit auf sich ziehen wollen: aber nicht, wie im theoretischen Geiste, um in ihn einzudringen, sondern um sich von ihm verändern zu lassen. Solcher Umstände führt Aristoteles (*Ethic. Nicom.* III, *c.* 1—3), der sich auf's Gründlichste mit dieser Zurechnungslehre beschäftigt hat, mehrere an: Wer, was, womit, wo, wann u. s. w. Zunächst aber zergliedert der Geist noch nicht diese Umstände in ihre einzelnen Kategorien. Er nimmt das ihn Umgebende unmittelbar in sein Bewusstsein auf, und auf diese Aufmerksamkeit folgt ohne weitere Reflexion das Bestimmen der Umstände. Solche Handlungen sind plötzliche (τὰ ἐξαίφνης), eben weil sie ohne langes Ueberlegen und Besinnen vorgenommen werden.

αα. Bestimme ich nun das richtig Gesehene aus mir selbst

heraus, so ist Das die freiwillige Handlung (τὸ ἑκούσιον), — ein positives Urtheil in der Logik (§. 94). Freiwillig handelt also derjenige, welcher im Augenblicke, wo er eines Gegenstandes ansichtig wird, auf ihn wirkt, um ihn zu verändern. Es sind mithin in der Freiwilligkeit schon zwei Momente enthalten, die aber noch nicht in der Zeit auseinander fallen, sondern simultan sind; oder wenn auch eine Succession vorhanden ist, so folgt doch das eine Moment dem andern so schnell auf dem Fusse nach, dass sie als gleichzeitig angesehen werden können. Meine Sinne nehmen den Gegenstand wahr, wie er sich ihnen darbietet: und kaum ist er so in mein Bewusstsein getreten, so habe ich auch mich, meinen Inhalt an die Stelle des äusseru Stoffes gesetzt. Das ist die Schuld, *culpa* im allgemeinsten Sinne des Worts.

ββ. Da zur Schuld beide Seiten, Sehen und Selbstbestimmen, gehören, so wird die Schuld fortfallen, so bald nur das Eine dieser Momente vorhanden ist. Die Harmonie zwischen Subject und Object fängt an, sich aufzulösen; und Das ergiebt das Unfreiwillige (τὸ ἀκούσιον), — ein negatives Urtheil (§. 95). Insofern aber eine Thätigkeit des Subjects auf's Object immer noch darin enthalten ist, so begehen wir eine blosse That, keine Handlung. Indem nun entweder das eine oder das andere der beiden Momente, oder beide zugleich fehlen können, so giebt es drei Arten des Unfreiwilligen. Wenn ich zwar Alles gesehen, aber mich nicht selbst bestimmt habe, sondern z. B. ein Sturmwind oder ein anderer Mensch mich willenlos trieben, so nennen wir Dies Gewalt, *vis major*. Ein Sturmwind warf mich auf einem schroffen Felspfad nieder, während ich dadurch einen Anderen in den Abgrund stürzte: ein Dritter führt meine Hand mit einem Dolche in des Andern Brust; Das ist Alles nicht meine Schuld. Umgekehrt, bestimmte ich mich selbst, aber ich sah nicht, oder ich sah nicht recht, so haben wir das Unfreiwillige aus Irrthum. Vor die Schiessscheibe des Soldaten beim Exerciren läuft ein Knabe vorbei, und wird erschossen. Ich sehe im Walde einen braunen Gegenstand im Busche, und treffe einen Knaben, den ich für ein Wild hielt. Doch ist nur die Unwissenheit im Einzelnen, im sinnlichen Gegenstande (οὐχ εἰδὼς τὰ καθέκαστα, wie Aristoteles sagt), Grund der Unfreiwilligkeit. Wenn ich das Allgemeine nicht weiss, nicht weiss, was Sünde oder Verbrechen ist (ἀγνοῶν τὰ καθόλου), so ist Das viel-

mehr der Grund der Schlechtigkeit. Man muss seine Pflicht kennen. Daher stammt der Satz der Juristen: *ignorantia facti non nocet* (wird nicht zugerechnet), *ignorantia juris nocet*. Denn die Umstände sind mir fremd, meine Pflichten sollen es mir aber nicht sein. Sehe ich nicht und bestimme ich mich nicht, wie im Schlaf, in der Trunkenheit, wo eine Naturbestimmtheit meinen Willen bindet, so ist Das die dritte Art der Unfreiwilligkeit.

γγ. Sind endlich die Gründe der Unfreiwilligkeit nicht so direct nöthigend, sondern noch mit freier Wahl verbunden, so haben wir die gemischten Handlungen (μικτά). Thut mir der Sturmwind oder ein Anderer nicht directe Gewalt an, sondern nur indirect, so dass mir dabei noch die Wahl gelassen ist: so entsteht die Frage, ob Freiwilligkeit oder Unfreiwilligkeit vorhanden sei. Der Sturm zum Beispiel bewegt einen Kaufmann auf dem Schiffe, um sein Leben zu retten, seine Schätze über Bord zu werfen. Der Secretär Wurm bewegt Louise in Kabale und Liebe, den Brief an den Hofmarschall Kalb zu schreiben, damit sie ihre Mutter rette. Das sind erzwungene Handlungen, die erste Art der gemischten Handlungen. Aristoteles sagt, sie seien freiwillig unter diesen Umständen. Da aber Alles unter Umständen geschieht, so sind sie freiwillig. Meine Waaren über Bord werfen, ist also allerdings freiwillig, weil ich das Leben dem Besitze vorziehe. Beim Zwang durch Menschen ist aber zu unterscheiden: im Criminal- oder im Civilrecht. Zu einem Verbrechen darf man sich nicht zwingen lassen, um einen Schaden zu vermeiden; solches Verbrechen ist also freiwillig. Um einer schändlichen Behandlung willen, brauche ich mich dagegen nicht zu meinem Nachtheil zwingen zu lassen; solcher Zwang ist also unfreiwillig, und ich kann auf Entschädigung klagen. Eine zweite Klasse von gemischten Handlungen bilden die, welche aus meinen Vorstellungen, meiner Denkweise entspringen; sie sind immer freiwillig. Es ist die vorhin erwähnte *ignorantia juris*. Wie ich hier meine Vorstellungen des Guten, die meine That erzeugten, mir doch gewiss als mein Verdienst anrechne, so muss ich auch meine Vorstellungen des Schlechten als Grund meiner Schuld anerkennen. Die dritte Art der gemischten Handlungen ist die, wo der Grad, in welchem eine Naturbestimmtheit meinen Willen bindet, nicht ein absoluter ist. Im Schlaf wird Das wohl nie der Fall sein, also hier stets Unfreiwilligkeit eintreten. Die Trunkenheit in einem niedern Grade

kann aber sehr wohl meinen Willen aus Leidenschaft, die durch den Zustand erhöht ist, fort reissen, ohne dass darum die Selbstbestimmung ganz ausgeschlossen sei. Die Trunkenheit wird also besonders gemischte Handlungen hervorbringen. Weshalb aber Pittacus solche Handlungen doppelt bestrafen liess (*Arist. Polit.* II, c. 12; *Eth. Nicom.* III, *c.* 7), ist nur dadurch erklärlich, dass er auch das moralische Laster mit vor den Richter gezogen wissen wollte. Im Ganzen ist die Schuld indessen eine geringere, weil die Naturgewalt sowohl das Bewusstsein etwas verdunkeln, als die Selbstbestimmung schwächen wird. In der bis zum Schlaf fortgehenden Trunkenheit wird aber allerdings jede Freiwilligkeit abgeschnitten sein. Zu diesen gemischten Handlungen gehören endlich die der Verrückten. Freilich im Paroxysmus der Tobsucht wird sowohl Wissen, als Selbstbestimmung ganz aufhören. Der Wahn aber, sich für den Grossmogul anzusehen, wenn man nur ein Schneider ist, kann wohl Handlungen erzeugen, die aus einem Irrthum des Allgemeinen hervor zu gehen scheinen: hier aber nicht zugerechnet werden können, weil der Irrthum des Allgemeinen selbst aus einem Irrthum des einzelnen Umstandes fliesst, den ein Naturzustand hervorbrachte. Denn ein Grossmogul darf wohl Etwas thun, was der Schneider unterlassen muss. Je nachdem der Handelnde nun mehr den *lucidis intervaltis* oder dem Paroxismus des Wahnsinns näher steht, kann die Handlung zwischen Freiwilligkeit und Unfreiwiligkeit schwanken, und dann sehr wohl den Charakter einer gemischten annehmen. Wegen dieser Unbestimmtheit des Verhältnisses von Subject und Object zu einander, muss der einzelne Fall immer genau erwogen werden; und wir treten so in den Kampf beider Seiten ein, die sich erst durch Reflexion wieder aufeinander beziehen werden.

β. Der Vorsatz.

§. 448. Diese Aufhebung der unmittelbaren Beziehung von Subject und Object tritt zunächst in den vorsätzlichen Handlungen ein. Im Vorsatz unterscheiden sich anfänglich die beiden subjectiven Momente des Freiwilligen, das Sehen und das Selbstbestimmen, von einander, um sich hernach in Uebereinstimmung zu setzen: beim Zufall treten im Object selbst das Freiwillige und das Unfreiwillige einander entgegen; und im Versehen ist subjectiv und objectiv der Zwiespalt gesetzt.

αα. Was nun zuerst den Vorsatz betrifft, so ist er nicht mehr die Quelle des plötzlichen, sondern des besonnenen, des reflectirenden Willens. Im Vorsatz hat der reflectirende Wille seinen Glanz- und Höhepunkt erreicht. Weil bei den gemischten Handlungen sich ein Zweifel über Wissen und Selbstbestimmen erheben kann, so sucht der Wille erst in sich selbst und mit sich selbst in's Klare zu kommen, ehe er handelt. Der Vorsatz ist eine subjective Handlung im Geiste, bevor dieser sich an die Aussenwelt wendet. Aristoteles (*Eth. Nicom. III, c.* 4—5) unterscheidet sehr gut drei Momente am Vorsatz (προαίρεσις). Ich untersuche zunächst Das, was mir als Stoff meiner Handlung gegeben ist: berathschlage zweitens, was, wie und ob ich veräudern will oder kann. Zur Untersuchung und Berathschlagung kommt drittens die Begierde zu handeln, der Entschluss hinzu. So sehr ist hier die Leidenschaft, die bei den plötzlichen Handlungen noch mit im Spiele war, zurückgedrängt, und die Besonnenheit an ihre Stelle getreten! Aber, bemerkt Aristoteles sehr gut, der Vorsatz bezieht sich nur auf die Mittel, noch nicht auf den Zweck; er hat es lediglich mit einem einzelnen Momente, mit diesem oder jenem Momente der Handlung zu thun, noch nicht mit dem Allgemeinen, mit dem innern Wesen der Handlung; er ist mithin ein singulares Urtheil (§. 98). Ich berathschlage also, ob ich mir ein Messer kaufen kann, welcher Art es am Geeignetsten ist für meinen Zweck, wie ich es schärfe u. s. w. Sehen und Selbstbestimmen, obgleich während der Untersuchung getrennt, fallen zuletzt doch im Entschlusse und in der Ausführung wieder zusammen. Die äussere Handlung ist die Verdoppelung, das vollkommene Spiegelbild der innern Handlung; und darum wird dieselbe vollständig zugerechnet, sei sie ein Verbrechen oder ein Vertrag, oder eine so oder so qualificirte moralische Handlung. Im ersten Falle nennen die Juristen es *dolus*, und ein doloses Verbrechen trägt die volle Strafe des Gesetzes. Auch sieht man hieraus, dass jedes Vorsätzliche freiwillig ist; aber nicht jedes Freiwillige braucht vorsätzlich zu sein, nämlich dann nicht, wenn der Entschluss ein plötzlicher ist.

ββ. Sind wir aber im Vorsatz mit der subjectiven Seite der Handlung im Reinen, so kann sich doch im Objecte, in den Umständen, die uns vorliegen, eine Schwierigkeit erheben. Es ist die Natur der Aussenwelt, dass Umstand sich an Umstand

Digitized by Google

reiht, und zwar in's Unendliche. Das Wissen und Wollen muss sich jedoch immer auf einen gewissen Punkt, wenn auch unbestimmten Umfangs, beschränken. Mit den Umständen, die ich gewusst und verändern gewollt habe, können daher solche zusammenhangen, die entfernter sind, deren Zusammenhang mit den nähern ich nicht gesehen habe, nicht sehen gekonnt habe: der Zusammenhang ist indessen ein so inniger, dass die einen mit den andern, und zwar durch meine Selbstbestimmung, verändert werden. Das ist der zweite Punkt, in welchem aber selbst wieder zwei Fälle möglich sind: die gewusste und gewollte innere Handlung schlägt entweder unmittelbar in die nicht gewusste und nicht gewollte äussere um, die zufällige Handlung; oder indem die vorsätzliche Handlung zu ihrer Ausführung kommt, hat sie eine zufällige Folge; — ein particulares Urtheil des Willens (§. 99), weil nur einige Umstände von mir mit Wissen und Wollen verändert werden. Beides nennt Aristoteles ἀτύχημα (*Ethic. Nicom.* V, 10), die Römer *casus:* vorausgesetzt, dass es mir nicht möglich war, die entfernteren Umstände vorauszusehen. Also wenn der Soldat, vom Unterofficier commandirt, nach der Scheibe schiesst, Warnungstafeln überall aufgestellt sind, kann er keineswegs wissen, dass ein Knabe zwischen läuft. Die Selbstbestimmung kann durchaus nur auf's Schwarze gerichtet sein, und alle Aufmerksamkeit muss darauf verwendet werden. So etwas ist reiner Zufall, etwas schlechthin Unzurechenbares, eben weil sich zwischen Subject und Object auch nicht die mindeste Uebereinstimmung zeigt, während sie beim Vorsatz eine vollständige ist; auf ein casuelles Verbrechen folgt daher Freisprechung.

γγ. Zwischen den beiden Fällen, der absoluten Zurechnung und der absoluten Schuldlosigkeit liegt aber ein dritter in der Mitte. Zwischen den nahen und den fernen Umständen befinden sich welche, die näher sind als die fernen, und ferner als die nahen. Ihr objectiver Zusammenhang durfte dem Handelnden nicht entgehen; und wenn er ihm entgangen ist, so ist es seine Schuld. Wir haben hier also etwas Unfreiwilliges, das doch zugerechnet werden muss. Und wir müssen auch vom Unfreiwilligen sagen, es ist weiter als das Zufällige. Jeder Zufall ist unfreiwillig, aber nicht alles Unfreiwillige Zufall. Wenn im Subjecte die Möglichkeit des Vorhersehens lag, so ist, diese Möglichkeit hintangesetzt zu haben, die Schuld des Handelnden. Es ist

eine Nachlässigkeit, weil im Wissen-Sollen die Verpflichtung zur Aufmerksamkeit (*obligatio ad diligentiam*) liegt. Wer also so nachlässig ist, alle die Umstände, die er billiger Weise hätte voraussehen können, nicht vorhergesehen zu haben, und dennoch handelte, begeht ein Versehen, das Aristoteles ἁμάρτημα nennt, — die Römische *culpa* im engern Sinne; ein universelles Urtheil (§. 100), weil alle Umstände zugerechnet werden. Man sagt wohl, es sei nur ein Fehler der Intelligenz, nicht des Willens. Das ist aber nicht richtig, da man den Willen haben muss, aufzupassen, wenn man handelt; und wem dieser fehlt, der begeht einen praktischen Fehler.

Die Handlung aus Versehen ist nun ein Widerspruch sowohl im Innern, als im Aeussern: dort verknüpft sich ein besonnener Vorsatz mit einer unvorsätzlichen Unbesonnenheit; hier eine vorsätzliche Selbstbestimmung des Gegenstandes mit einer unvorsätzlichen Folge. Diese ist nicht eine unmittelbare, wie im Vorsatz: nicht eine zufällige, wie im Zufall; sondern wir können sie eine mittelbare Folge nennen. Wie die Uebereinstimmung zwischen Subject und Object beim Versehen nur eine partielle ist, so ist es auch die Zurechnung: und zwar kaum eine halbe, jedenfalls eine geringere, als die des Vorsatzes; und, nach dem Grade des Versehens, eine verschiedene. Die Uebereinstimmung zwischen Subject und Object war nämlich im Versehen nur der Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit nach vorhanden: d. h. das Bewusstsein des Versehenen hätte wohl im Handelnden sein sollen, wenn sein nachlässiges Uebersehen nicht eingetreten wäre. Ein culposes Verbrechen wird daher ungemein geringer bestraft, als ein doloses. Im Civilrecht, wo es sich nur um Schadenersatz handelt, macht freilich *dolus* oder *culpa* keinen grossen Unterschied. Doch wird die richterliche Entscheidung immer dadurch, sowie durch die in der *culpa* enthaltenen Grade anders modificirt sein: jenachdem nämlich, wie die Römer sagen, die *culpa* eine *lata, levis*, — oder, nach einigen neuern Romanisten, *levissima* ist. In der Moral endlich wird die Schuld des Versehens allerdings auch eine viel geringere sein, als die des Vorsatzes, eben weil der böse Wille fehlt. Sind die Folgen so nahe, dass sie nicht blos als zufällige oder mittelbare, sondern als nothwendige und unmittelbare betrachtet werden müssen, so treten wir aus der Sphäre der Vorsätzlichen in die der Absicht ein.

γ. Die Absicht.

§. 449. Indem die nothwendigen Folgen einer Handlung gewissermaassen als die Accidenzien angesehen werden können, in die sich ihre innere Substanz auseinanderlegt: so muss der Handelnde sowohl die Eine, als die anderen, auf sich nehmen. Statt einen einzelnen Umstand vor sich zu haben, erscheint ihm seine Handlung als ein viele einzelne Umstände unter sich begreifendes Allgemeine. Das Wissen um diese allgemeine Qualität, in der die Veränderung der einzelnen Umstände durch Vorsätze enthalten ist, heisst nun die Absicht. Indem das scheinbar Zufällige zu einer nothwendigen Accidenz der Handlung geworden ist, hört die Fremdheit dieses Objectiven gegen das Subject auf. Die Identität beider Seiten ist wiederhergestellt, indem die ganze objective That selbst die Allgemeinheit ausdrückt, welche im Bewusstsein des Handelnden vorhanden war. Da hier die Substanz als der Begriff auftritt, der sich in der Aussenwelt realisirt, so sagt Aristoteles (*Ethic. Nicom.* III, 6) sehr gut, die Absicht (βούλησις) gehe auf den Zweck, dessen Mittel der Vorsatz herbeischaffe. Die Römer nennen sie *intentio*, die gespannte Richtung auf das Allgemeine; und auch im Deutschen Ausdruck Absicht liegt dies Absehen von den Einzelnheiten, diese Abstraction, dieselben in Eine Allgemeinheit zusammen zu fassen. In der Absicht bricht daher schon ziemlich klar das Denken in den reflectirenden Willen ein. Will daher auch hier der Handelnde noch die Folgen der Handlung von ihrer Substanz trennen, so ist Das unstatthaft; und die Absicht wird ihm dann dennoch indirect zugerechnet.

αα. Was aber erstens die directe Absicht betrifft, so können wir z. B. sagen, einen Dolch kaufen, ihn schärfen, sich bei Jemanden anmelden lassen, den Dolch aus der Tasche ziehen u. s. w., Das sind Vorsätze, welche die Absicht des Mordes in sich schliessen; ein Schwefelholz anzünden, es in eine gefüllte Scheune werfen, enthält die Absicht der Brandstiftung. Die directe Absicht haben wir in der Logik als ein kategorisches Urtheil aufgefasst (§. 102). Wollten wir aber wieder den Kanon aufstellen, jedes Absichtliche sei vorsätzlich, nicht jedes Vorsätzliche jedoch absichtlich, als sei auch der Vorsatz weiter, als die Absicht: so können wir diese Behauptung doch nur in sehr beschränktem Maasse gelten lassen. Jeder Vernünftige muss in einer Reihe von Vorsätzen die Absicht eingeschlossen haben, eben weil er

ein Denkender ist, ihm das Allgemeine also nicht entgehen kann. Darum wird auch in unsern Gesetzbüchern ein vorsätzliches und ein absichtliches Verbrechen nicht sonderlich unterschieden. Es folgt aber zugleich, dass für Handelnde, die nicht vernünftig sind, Absicht und Vorsatz auseinanderfallen können. Da indessen jeder Mensch die Vernunft in sich hat, so wäre für den Menschen Vorsatz und Absicht Dasselbe; und doch ist es ein grosser Unterschied, ob Einer nur an sich vernünftig ist, oder wirklich seine Vernunft üben kann. Kinder und Verrückte befinden sich in dem ersten Falle: Kinder im niedrigern Alter unbedingt. Wenn ein solches Kind mit einem Schwefelholze spielt, und die Gardine anzündet: so werden wir diese Vorsätze mit vollem Rechte bestrafen, besonders wenn ein Verbot vorangegangen war. Aber der Brandstiftung, wenn sie unglücklicher Weise daraus entstehen sollte, werden wir das Kind nicht bezüchtigen dürfen. Ja, die Gesetzgebung setzt meist erst das sechszehnte Lebensjahr als die Zeit der vollen Strafbarkeit fest, wo also die Vernunft erst für gereift erachtet wird. Bei Verrückten liegt der Fall nicht so einfach; die *lucida intervalla* lassen gewiss die volle Absicht zu, — ja, selbst bei verkehrten Handlungen, die z. B. ein Fixat unternimmt, werden wir ihm die volle Absicht zutrauen können. Geht er dennoch unbehelligt aus, so kann man sagen, dass seine *ignorantia facti* die *ignorantia juris* deckt (§. 447). Denn er hält das Huhn des Nachbars für ein ihm fressen wollendes Wesen, und schlägt es aus Nothwehr todt (§. 386).

ββ. Wenn dagegen ein vollständig Vernünftiger behaupten wollte, mit dem Vorsatz nicht die Absicht verbunden zu haben, so erschliesst man zweitens die Absicht aus seiner Handlung. Die Juristen nennen Das jetzt den vermutheten *dolus*, oder den *dolus vagus*; und Das ist insofern ganz richtig, als wir diese Handlung in der Logik (§. 103) auf ein hypothetisches Urtheil zurückführten. Nettelblad hat sie bekanntlich den *dolus indirectus* genannt, und ich sehe keinen Grund, den Ausdruck: indirecte Absicht zu verwerfen. Im Gegentheil! er scheint mir immer noch der angemessenste für die von den Juristen überhaupt nicht bestrittene Sache. Ob ich die Absicht erschliessen darf oder nicht, hängt freilich von der objectiven Natur der Handlung ab. Das Normal-Verbrechen, von welchem Nettelblad bei der Aufstellung seiner Theorie auch ausgegangen war, ist der Mord: und er entwickelte sie in einer berühmten

Dissertation: *De homiridio ex intentione indirecta commisso.* Wenn also Jemand behauptet, er habe blos verwunden wollen, oder nur in's Blaue, auf's Gerathewohl geschossen: er trifft aber z. B. das Herz, so dass die Wunde eine absolut letale ist; — in solchem Falle hat die Handlung, wie Hegel (Werke, Bd. VIII, §. 120) sagt, ein Recht an den Verbrecher, als Denkenden, sich für Das halten zu lassen, was sie ist. Im Organismus hängt nämlich Alles zusammen. Wer also einen Theil treffen will, der trifft das Ganze: und ist, wenn auch kein Mörder, so doch immer ein Todtschläger. Diesen Unterschied zwischen Mord und Todtschlag macht auch schon das Deutsche Strafgesetz Karls IV; und der Todschlag (*homiridium*) ist eben das, was Nettelblad indirecte Absicht nennt. Wenn nämlich der objective Thatbestand als das absolut Letale erwiesen ist, der Verbrecher aber durchaus die Ausflucht der blossen Verwundung, des blossen Schadenwollens u. s. w. vorwendet: so kann seinem Verlangen nur dann eine Berücksichtigung zu Theil werden, wenn in der subjectiven Handlung ein Mangel gewesen ist. Wenn er also plötzlich, in der Leidenschaft gehandelt hat, nicht vorsätzlich, mit kaltem Blute: so kann freilich eine momentane Verdunkelung seiner Vernunft angenommen werden. Ich bin aber weit davon entfernt, hier die verderbliche Lehre vom Verbrecherwahnsinn vertheidigen zu wollen. Denn damit kann man jeden Verbrecher durchschlüpfen lassen; das Verbrechen ist immer ein Wahnsinn, eine Geisteskrankheit, — aber eine zuzurechnende. Es kommt lediglich auf die subjectiv eingestandenen, auf die objectiv erschlossenen Vorsätze an, um etwa bei einem aus Leidenschaft, oder „Jähheit", wie die Carolina sagt, begangenen Todtschlag das Morden aus directer Absicht auszuschliessen. Ebenso falsch ist es aber, wie manche Juristen dann thun, die Verwundung als *dolus*, den Tod als *culpa* aufzufassen. Die entscheidende Frage ist, war der Tod nur mittelbare, oder nothwendige Folge. Im letzten Falle tritt *dolus indirectus* ein, sollte der Tod auch längere Zeit auf sich haben warten lassen. *Culpa* ist nie vorhanden, sobald die Absicht des Schadens, Verwundens u. s. w. feststeht.

Um die Lehre der Zurechnung, der moralischen sowohl als der juridischen, kurz zusammenzufassen, unterscheiden wir mit Aristoteles vier Stufen: zwei unfreiwillige und zwei freiwillige. 1) Unfreiwillige Handlungen sind: *a*) Zufall (ἀτύχημα), *b*) Ver-

sehen (ἁμάρτημα); 2) freiwillige: *a*) *dolus indirectus*, εἰδὼς μὲν, μὴ προβουλεύσας δέ, *b*) *dolus directus*, εἰδὼς καὶ προβουλεύσας. Im Strafrecht ist der Unterschied im Grade der Zurechnung dieser beiden letzten Fälle nur gering. Der Kaiser Karl liess den Todtschläger mit dem Schwerte, den Mörder mit dem Rade hinrichten. Unsere Zeit lässt nur für diesen den Tod eintreten, weil nur er die volle Strafe verdiente. Aristoteles sagt in moralischer Hinsicht, im Falle des *dolus indirectus* begehe man eine schlechte Handlung, der Handelnde selbst brauche aber noch nicht schlecht zu sein, wie dies beim *dolus directus* allerdings mit Nothwendigkeit eintrete.

γγ. Ungeachtet der Identität des Subjectiven und des Objectiven, die wir in der Absicht erkannt haben, ist die allgemeine Substanz der Handlung, als der in ihr auftauchende Gedanke, doch bisher von uns nur nach seiner objectiven Seite berücksichtigt worden. Diese objective Seite ist der Zweck der ihm untergeordneten Vorsätze, sei derselbe nun Mord, Brandstiftung, Wohlthätigkeit u. s. w. Diese Zwecke sind aber noch nicht die Befriedigung des Subjects selbst; sie sind wiederum Mittel für dieselbe. Eine Wohlthat wird erzeigt, sei es aus Menschenliebe, oder Eitelkeit: ein Mord wird begangen, sei es aus Rachsucht oder Raubsucht u. s. w. Erst Dies sind die subjectiven Zwecke, welche sich nur der objectiven Qualität der Handlung bedienen, um sich durchzusetzen. Niemand mordet, um zu morden, sondern um irgend einen Trieb zu befriedigen. Und mordet er aus Mordlust, so ist diese Lust am Blute sein subjectiver Zweck, den er befriedigen will. Auf diese Weise disjungirt sich die Absicht drittens in die formelle und in die materielle Absicht (§. 104). Die letztere ist erst das Interesse, das ich an diesen formalen Zwecken habe. Während das Interesse aber nur Einen materiellen Zweck als den letzten setzt, ist die materielle Absicht, als das Allgemeine, nicht auf Einen Trieb beschränkt, sondern will im Triebe der Vollkommenheit sie alle befriedigen; und Das macht das Interesse zur Glückseligkeit.

3. Die Glückseligkeit.

§. 450. Alle Menschen haben den Trieb, sich in ihrer Ganzheit zu realisiren. Ihr Interesse ist nicht ein einzelner Trieb, sondern jeder Mensch ist sich selbst der Gegenstand seines Interesses. Er versucht sein Glück in der Welt, um den

Zweck seines Daseins zu erfüllen, die innere Substanz seines Geistes in die Wirklichkeit über zu setzen. Weil hier die Totalität des Geistes, die sich in der Aussenwelt darstellen will, zum Zwecke gemacht wird: so ist nunmehr die Harmonie zwischen Subject und Object auf eine vollständigere Weise erreicht, als es bisher der Fall war. Das Glück dieser Harmonie ist eine Seligkeit. die das Individuum geniesst. Und daher heisst dieses Streben, sich als Selbstzweck zu realisiren, Glückseligkeit. Der reflectirende Wille hat damit seinen höchsten Gipfel erstiegen, indem er sich über seinen ganzen Stoff verbreitet, und so den Urtrieb scheint realisirt zu haben. Da aber dieser Stoff des Willens immer nur als die unendliche Menge von Einzelnheiten, im System der Triebe, auftritt: so hat die Allgemeinheit, als inhaltsvolle, dieses Material noch nicht durchdrungen und verarbeitet. Sie steht demselben nur als etwas Formelles gegenüber; und diese Form der Allgemeinheit zeigt sich zunächst darin, dass, indem das Interesse jetzt alle Triebe beherrscht, es nunmehr alle übrigen zusammengenommen einem einzelnen, als dem allgemeinen Zwecke, unterordnet. Da sie sich aber oft widersprechen, muss einer dem anderu geopfert werden, und zwar der Reihe nach, wenn die Glückseligkeit erlangt werden soll. Da auf diese Weise alle Triebe sich dem jedesmal aufgestellten Urtriebe zum Opfer zu bringen haben, so können sie nicht so gelassen werden, wie sie sind, sondern müssen geläutert, gereinigt werden, um in das System der Glückseligkeit eingereicht werden zu können.

Aber auch damit ist die Glückseligkeit nicht erreicht; ihre formelle Allgemeinheit und ihre einzelnen Erscheinungen entsprechen einander nie. Sie bleibt eine Summe, an der in's Unendliche zugesetzt werden kann, ohne dass sie je voll sei. Das kommt daher, weil Form und Inhalt einander immer noch nicht entsprechen. Die wahre materielle Absicht muss also darauf gehen, in jedem Augenblicke, was auch immer der zu befriedigende Trieb sei, den Willen als ganzen, das substantielle Wesen des Geistes darzustellen; der Wille muss eben den Willen wollen. Und Das ist der freie Wille, der auch erst der eigentliche, der wahre Wille ist. Der natürliche Wille, so wie der reflectirende Wille, sind beide noch nicht frei, weil ihr Stoff noch nicht sie selbst, sondern ein von der Natur Gegebenes ist. Diesen Stoff konnten wir bisher nicht los werden, wenn der Wille sich nicht in's

Leere verlieren sollte. Es kommt aber jetzt darauf an, in diesem Andern bei sich selbst zu sein. Der Wille, der sich im Triebe nicht den Trieb, sondern sich selbst zum Zwecke setzt, Das ist die Absicht. nicht glückselig, sondern frei zu sein. Es handelt sich nur darum, diesem Einen nachzutrachten, und dann wird alles Uebrige, auch die Befriedigung der Triebe, als Folge uns von selber zufallen.

C. Der freie Wille.

§. 451. Der freie Wille ist zunächst der allgemeine Wille, der auch der Allen gemeinsame ist, während die Triebe, Leidenschaften und Interessen vielmehr Das sind, was die Individuen von einander unterscheidet, ihren besonderen Charakter ausmacht. Wer aber die Freiheit selber sich zum Zwecke setzt, der unterscheidet sich darin nicht von einem Andern; sie streben Alle dasselbe an. Die Freiheit ist daher erst der wahre Urtrieb, in welchem alle Willen Ein Wille sind. Darum ist dieser Wille auch der denkende, und als solcher der vernünftige Wille. Denn im Denken ist die Subjectivität objectiv geworden, und das Vernünftige wirklich. Zugleich sind die individuellen Willen nicht in die abstracte Einheit und Allgemeinheit aufgegangen, sondern jeder, indem er sich in der Freiheit mit dem andern identisch weiss, particularisirt diese Freiheit doch an seinem individuellen Charakter.. Der freie Wille ist also der einzelne Wille, denn die Einzelnheit ist die Form des Daseins des Geistes. Aber die Einzelnheit ist auch die höchste Spitze der Wirklichkeit, welche die Allgemeinheit in sich schliesst. Durch die Freiheit erhebt sich die individuelle Einzelnheit mithin zur absoluten (§. 89).

Wollen wir hiernach den Begriff des freien Willens aufstellen, so ist nothwendig das erste Moment desselben die negative Freiheit, das Moment der Unbestimmtheit; was wir schon im Willen, der nichts will (§. 445), gesehen haben, während der natürliche und der reflectirende Wille immer einen bestimmten Inhalt hatten. Diese Unbestimmtheit ist schon Denken, das sich Erheben in die reine Leerheit seines Ich. Es erscheint im religiösen Fanatismus der Araber z. B. als das Zerstören alles Bestimmten durch Feuer und Schwerdt, damit nur Allah, das abstract Allgemeine, herrsche. Da der Wille, der nichts will, aber kein Wille ist, so ist der Inhalt des natürlichen

und des reflectirenden Willens das dem freien Willen unentbehrliche Moment. Damit wird der freie Wille zweitens bestimmter Wille, erhält mit dem Momente der Bestimmtheit aber auch das der Unfreiheit. Autonomie und Heteronomie des Willens, sagte schon Kant (Kritik der prakt. Vernunft, §. 8, S. 58), widersprechen einander. Dieser Widerspruch ist einzig und allein dadurch zu lösen, dass die Bestimmtheit selbst aus der Unbestimmtheit fliesse; und Das ist drittens die Selbstbestimmung des Willens. Hätte aber diese Selbstbestimmung, wie bisher, nur den alten Stoff des Willens zum Inhalte, so wäre Das nicht die wahre Lösung der dialektischen Schwierigkeit. Sondern in dem Stoffe seine Selbstbestimmung selbst zum Gegenstande seiner Selbstbestimmung machen, Das ist erst die Freiheit. Und der sich so selbst bestimmende Wille ist die Person, welcher als Gegenstand ihrer Freiheit die Sache gegenübersteht; mit der Einheit Beider im Besitze gehen wir zum objectiven Geiste über.

1. Die Person.

§. 452. Die Person ist der freie Wille, welcher den freien Willen will. Und Das können wir die Rechtsfähigkeit nennen, die Fähigkeit, wie dies im zweiten Abschnitt der Philosophie des Geistes erhellen wird, seine Freiheit in einer objectiven Wirklichkeit darzustellen. Weil jeder Mensch vernünftig ist, ist die Rechtsfähigkeit eine allgemeine Eigenschaft aller Menschen, auch der Verrückten und der Kinder, selbst des Embryo; nur dass die Ausübung derselben darum in den Händen einer andern Person liegt, weil Jene dieselbe noch nicht in eigener Person geltend machen können. Es ergiebt sich hieraus auch, dass kein Mensch zum Sklaven gemacht werden darf, und die Weltgeschichte daher immer mehr auf der Bahn der persönlichen Befreiung aller Menschen fortgeschritten ist. Wenn aber in Amerika die Sklaverei erst seit Kurzem abgeschafft worden ist, so lag dies darin, dass sie dort racenbildend war, wie wir in der Philosophie der Geschichte des Weitern entwickeln werden. Es folgt ferner aus dem Begriffe der Persönlichkeit, dass der leiblichen Person keine Gewalt durch Beraubung der persönlichen Freiheit angethan werden darf; sie darf sich frei bewegen, ihren Wohnort nach ihrem Belieben verlassen und wo anders aufschlagen. Dazu gehört auch die freie Aeusserung ihrer Meinung durch Schrift und Rede. Die Juristen nennen diese und die anderen, aus

diesem Begriffe der Persönlichkeit unmittelbar fliessenden Corollarien die Menschenrechte oder die Urrechte.

Endlich folgt aus der Freiheit der Personen ihre Gleichheit, aber nicht in dem Sinne der abstracten Gleichheit, als ob Jeder dem Andern in Anlagen, Talenten, Glücksgütern gleich sein solle. Diese Lehre des Communismus ist unmöglich. Die Natur macht die Menschen ungleich; der Eine ist mehr, als der Andere, von der Natur begünstigt. Der Eine ist ferner fleissig, sparsam: der Andere faul, oder verschwenderisch; und so werden auch die Glücksgüter ungleich vertheilt sein. Die Gleichheit ist also nur eine Möglichkeit, insofern Jeder so gestellt sein muss, dass er durch seine Thätigkeit zu allem Dem gelangen kann, wozu auch der Andere. Die Gleichheit ist also nur auf dem Boden der Freiheit möglich. Was Jeder aber auch im Leben errungen habe, bei dieser nothwendigen Ungleichheit, er muss gleichmässig darin geschützt werden, und so die Ungleichheit wieder zu einer gewissen Gleichheit zurückgeführt werden; — die Gleichheit vor dem Gesetze. Indem der freie Wille aber in der Natur nur sich selber will, so stehen ihm die Gegenstände der Triebe nicht mehr als das ihn Treibende entgegen. Er hat sie durch die Regelung derselben längst überwunden; und die Natur erscheint blos als das selbstlose Material, in welchem er seiner Freiheit Dasein giebt. Das ist die Sache.

2. Die Sache.

§. 453. In der Sache befriedigt der Wille nicht mehr seine Triebe, sondern verwirklicht darin seine Freiheit. Die Sache ist das widerstandslose Element, in welches der Wille seine Freiheit legt, damit dieselbe objectiv werde. Doch bevor wir diese Verknüpfung von Person und Sache betrachten können, müssen wir die Natur der Sache an und für sich selbst untersuchen, um zu sehen, wie sie sich durch sich selbst zur Person erheben wird. Die Sache ist freilich auch geeignet, unsere Triebe zu befriedigen; denn sie ist der natürliche Gegenstand unseres Willens. Aber von dieser Seite betrachten wir sie hier nicht, sondern nur insofern sie das von der Freiheit Durchdringbare, und ihr Dienende ist.

a. So ist die Sache erstens das ganz unmittelbar von der Person Durchdrungene, — Das, worin die Person ohne Weiteres gegenwärtig ist. Das ist der organische Leib der Person.

Eine solche Sache nennen wir daher auch schlechthin Person und persönlich, z. B. wenn wir davon sprechen, dass wir einen Anderen von Person oder persönlich kennen. Wegen dieser unmittelbaren Identität von Person und Sache, bedarf es dann auch weiter gar keiner Anstrengung, keiner That, keiner Sprache, sei es durch Zeichen oder durch Worte, um diese Gegenwart der Person in der Sache von der Person selbst verwirklicht und von den Andern anerkannt zu sehen. Meine Nase bin ich selbst, wie wir in der Physiologie (§. 308) und der Anthropologie (§. 435) die Ubiquität der Seele behaupteten. Und so gebrauche ich denn schlechthin, auf Schillers Rath, meine Nase zum Riechen; und kein Anderer wird sie für eine Sache ansehen, in der auch er seine Freiheit verwirklichen könnte. Meinen Leib angreifen, heisst daher mich selbst verletzen, weil das Dasein meines Ich eben der organische Leib selber ist.

b. Anders verhält es sich zweitens mit der äusserlichen Sache, die mir zunächst fremd ist. Wenn ich mich aber bequem in ihr gemacht, meine Triebe in ihr befriedigt habe: so ist sie ebenso ein Ausdruck meiner Freiheit, wie mein organischer Leib. Daher stammen die weiteren Grundbestimmungen der Freiheit, dass meine Wohnung, mein Koffer, mein Brief unverletzlich sind. Alle diese Dinge sind nunmehr wie Anhängsel und Verlängerungen meiner Person zu betrachten, in die ich mich ausgestreckt habe (§. 422). Und dabei ist es gleichgültig, ob die Sache eine bewegliche oder eine unbewegliche, eine Haupt- oder eine Nebensache ist; wobei die in der unbeweglichen Sache enthaltenen beweglichen, die zur Hauptsache gehörenden Nebensachen dieselbe Gegenwart meiner Freiheit enthalten, wie die Sache, in die sie einbegriffen sind oder von der sie abhängen.

c. Indem die Sache so nichts für sich bedeutet, sondern nur das, was der Geist in sie hineinlegt, seine Freiheit, seine Thätigkeit, so ist sie selbst zur geistigen Sache geworden; und in einer solchen ist vorzugsweise meine Freiheit dargestellt. Eine solche Sache nennt man drittens eine Leistung; und der Mensch ist nur die Reihe seiner Leistungen. Will man den Werth einer Person abschätzen, so muss man sich nach ihren Werken umsehen. Die Person ist an und für sich das Höchste, höher als die Sache.. Aber ohne die Sache ist sie leer, wie was wir (§. 451) das Moment der Unbestimmtheit im Willen nannten. Erst der Kreis ihrer Bestimmtheiten ist die wahre inhaltsvolle

Person; und Das sind die Sachen, in denen sie sich verwirklicht. Setzten wir also vorhin die Sache gegen die Person zurück, so ist andererseits auch wiederum die Sache höher, als die Person. Die Person muss zurücktreten; dann heisst Person nur der Inbegriff der Befriedigungen unserer Triebe, die particulare Person. Und wir sagen, es kommt auf die Sache an, d. h. auf Dasjenige, in welchem die Person zur objectiven Freiheit, also zur Allgemeinheit und Vernünftigkeit gelangt. In diesem Sinne wird daher auch gesagt, dass es die Sache eines edlen Menschen sei, sich über die Sache zu vergessen, während der selbstsüchtige Mensch seiner Person die Sachen unterordnet.

Was ferner den Inhalt dieser geistigen Sachen betrifft, so haben wir zunächst schon die Leistungen und Werke des Menschen angeführt, seien es Werke der Literatur, der Kunst, in Stein, Farben u. s. w. Diese Werke überleben das Individuum, dauern, wenn dasselbe längst dahin ist. So ist Das die erste Weise der Unsterblichkeit der Person, eben weil diese Werke in das Allgemeine eingreifen, dem Allgemeinen dienen, zu Sachen Aller geworden sind. Und je mehr solche Werke und Leistungen nicht nur die Individualität des Verfertigers, sondern die Sache, darstellen, desto unsterblicher ist auch die Person in ihnen. Ihre Unsterblichkeit besteht also zweitens darin, sich einem Ganzen anzuschliessen, in ihm zu leben; denn weil dieses sich erhält, so stirbt auch sie nicht. So gehören zu den geistigen Sachen nicht nur unsere eigenen Werke, sondern auch die, welche wir im Vereine mit Andern vollbringen, also die Verhältnisse, in denen wir leben: d. h. allgemeine geistige Sachen, die durch die Beziehungen vieler einzelner Personen unter einander und zum Ganzen gebildet werden. Ein neues Grundprincip der Freiheit ist also das Versammlungsrecht, dem zufolge viele Personen einmal zusammenkommen dürfen, um ein bestimmtes gemeinsames Werk zu vollbringen, — was die Engländer ein *meeting* nennen: sodann das dauernde Versammlungsrecht im Vereine, um eine ganze Menge von Werken für eine lange Reihe von Zeiten zu vollbringen, die sämmtlich zur Ausführung eines bestimmten allgemeinen Zweckes dienen. Die geistige Sache hat sich auf diese Weise selbst zur Person erhoben, sogar zu einem Inbegriff von Personen; — zur Collectiv-Person, welche die Römer daher eine *universitas* nennen.

3. Der Besitz.

§. 454. Diese doppelte Bewegung der Person zur Sache und der Sache zur Person nennen wir den Besitz. Hier scheinen wir nicht mehr in den psychologischen Grundlagen der Rechtswissenschaft zu stehen, sondern schon in ihr Heiligthum selbst eingetreten zu sein. Der Besitz ist ein juristischer Begriff. Sehr richtig! Wir dürfen aber auch nicht vergessen, dass jede Wissenschaft in ihrer vorhergehenden entsteht, und der letzte Ring von dieser der Anfang der folgenden ist. So verhält es sich mit dem Besitze nun auch in der That; er steht mit einem Fusse in der Psychologie, mit dem andern in der Jurisprudenz. Und daher hat es Juristen gegeben, selbst Savigny, welche behauptet haben, der Besitz sei nur ein psychologisches Factum, dessen Verwandelung in Recht ihm von Aussen kommen müsse. Dies will der Stifter der historischen Juristenschule in seinem berühmten Buche: „Das Recht des Besitzes", nun dadurch beweisen, dass er die Behauptung aufstellt, der Besitz werde gar nicht von den Gesetzen geschützt, es sei denn, dass die besitzende Person verletzt werde. Wenn nämlich der Person *vi*, *clam* oder *precario* der Besitz entrissen worden, so könne sie durch eine possessorische Klage sich wieder in den Besitz versetzen lassen. Gans, in seiner Widerlegung dieser Behauptungen („Ueber die Grundlage des Besitzes"), zieht sehr gut daraus den Schluss: „Der Besitzer wäre der Erste, der eine Veranlassung hätte, seinen Störer dafür zu preisen, dass er aus einem Nichtberechtigten zu einem Rechturheber promovirt würde" (S. 16). Ferner ist diese Trennung von Person und Sache ganz ungehörig. Wenn die Sache verletzt ist, ist es auch die Person, und umgekehrt, da Beide im Besitze untrennbar verbunden sind. Endlich gebe es, bemerkt Gans, gar keine anderen Weisen, einen Andern aus dem Besitze zu setzen, als Raub (*vi*), Diebstahl (*clam*): und Betrug (*precario*), durch Abschwatzen und falsche Vorspiegelungen; denn blosse Bitten sind erlaubt.

Wie müssen wir uns nun hiernach, dem Savigny'schen Satze gegenüber, verhalten? Nur in Einem Falle ist der Besitz kein Recht, aber auch kaum ein psychologisches, sondern höchstens ein zoologisches Factum: nämlich der Besitz z. B. eines Lammes durch den Wolf. Und Der mag noch so viel klagen, man habe ihm *vi*, *clam* oder *precario* seine Beute entrissen, kein Richter wird ihn erhören. Woher kommt Dies? Eben nur weil er keine Person, weil er nicht rechtsfähig ist. Der Mensch aber hat, als

Person, seine Freiheit in den Besitz gelegt, und darum muss derselbe geschützt werden. Savigny's von ihm hochverehrte Vorbilder, die Pandekten-Juristen, wussten Das besser, als er; und es ist nur zu verwundern, warum er hier ihren Fussstapfen, denen er doch sonst durch Dick und Dünn gefolgt ist, mit einem Mal untreu wird, gerade wo sie Recht hatten. Als Hauptstelle führt Gans (S. 58) aus den Pandekten die Worte des Paulus an: *Qualiscunque possessor, hoc ipso quod possessor est, plus juris habet, quam ille, qui non possidet* (*l.* 2 *D. uti possidetis*). Wenn der Besitzer aber auch mehr Recht hat, als der Nichtbesitzer, so muss er doch gegen den Eigenthümer zurückstehen, indessen nur gegen ihn. Der *bonae fidei possessor* geht dem *malae fidei possessor*, dieser dem blossen *detentor*, auch dem Diebe vor, der selber aber Recht am Besitz hat, wenn er nicht *fur manifestus* ist, da der Satz gilt: *quilibet bonus praesumitur, donec probetur contrarium.*

Wir sehen hiermit das Eigenthum aus dem Besitze hervorwachsen, und diesen sich damit die Pforten des Themistempels öffnen lassen. Der Besitz ist darum und insofern nicht Eigenthum des Besitzers, als ein Anderer vor ihm die Sache besessen, und nur zufällig, so wie ohne seinen Willen den Besitz verloren hat. In diesem Falle hat der Eigenthümer sein Recht, seine Freiheit darum noch nicht verscherzt; nur sieht er sich ausser Stande, es auszuüben. Er kann aber überall und jeder Zeit seinen Besitz, wo er ihn auch findet, reclamiren. Der Besitzer einer fremden Sache hat also nicht mit vollem Rechte seinen Willen in die Sache gelegt, sondern nur insofern er diese körperliche Ergreifung einer Sache zur Befriedigung seiner Triebe zugleich mit dem *animus possidendi* verbindet. Seine volle Freiheit legt aber der Besitzer nicht in eine solche Sache, und kann sie nicht darein legen, weil schon die Freiheit eines Andern darin liegt: und seine Freiheit nur insofern noch Platz findet, als die Freiheit des Eigenthümers momentan verdunkelt ist. Dem Besitzer ist aber die Möglichkeit gegeben, wie die Römer sagen, sich *pro domino* zu geriren. Der Besitz ist also ein vermuthetes Eigenthum; und diese Vermuthung wird wirkliches Eigenthum, wenn es sich herausstellt, dass der Besitzer wirklich der erste Besitzer ist, oder der frühere Besitzer sein Eigenthum aufgegeben hat.

Hiernach stellen die Römer also die Rechts-Regel auf: *Res nullius primi occupantis fit;* und jede Person hat, als freie, das Zueignungsrecht auf alle herrenlosen Sachen. Damit haben

wir nun aber den Schlüssel zum Eröffnen des Heiligthums gefunden: gefunden die Definition des Rechts, welche die Grenze zwischen der gegenwärtigen und der folgenden Wissenschaft bildet. Die Person war uns die Freiheit, welche die Freiheit will: oder auch der freie Wille, der den freien Willen will. Im Rechte kommt es aber nicht blos auf diese psychologische, innere That an; sondern hauptsächlich darauf, dass der freie Wille sich dergestalt zur Sache verhalte, dass er in ihr das Dasein des freien Willens wolle. Dass er dies dürfe und könne, Das ist der Rechtsbegriff. Die Definition des Rechts lautet also: Das Dasein des freien Willens, welches das Dasein des freien Willens will; wobei die Person immer Subject und Inhaber, die Sache nur Object oder Gegenstand des Rechtes ist. Und niemals darf sich Dies umkehren. Die Person darf nie Object des Rechts sein, wie in der Sklaverei, und so sehen wir erst recht, warum die Sklaverei unrechtmässig ist (§. 452). Wenn Mackeldey (Lehrbuch des heutigen Römischen Rechts, §. 14 und 489) in dem *praedium dominans* einer Servitut, und in der *hereditas jacens* dennoch Sachen zu Rechtssubjecten macht: so ist zu entgegnen, dass sowohl der jedesmalige Inhaber des berechtigten Grundstücks, als der künftige Erbe, dessen Eigenthum bis zum Augenblick des Todes des Erblassers zurückgerechnet wird (*l.* 54. *D.* XXIX, 2), da sonst die Continuität des Willens fehlte, die einzigen Rechtssubjecte sind, also die *hereditas jacens* nur *nomine heredis futuri* erwirbt.

Mit dem Rechte ist aber der freie Geist objectiv geworden; und wir sind aus der Psychologie in die Wissenschaft des objectiven Geistes, oder in die praktische Philosophie eingetreten.

Zweiter Abschnitt.

Der objective Geist.*)

§. 455. Die Freiheit, welche das Ziel des subjectiven Geistes ist, bildet den Anfangspunkt des objectiven Geistes. Während die Psychologie nur den Begriff der Freiheit, im Andern bei sich selbst zu sein, wenn auch vollständig im Innern des Geistes, ausgebildet hatte: so ist es jetzt die Aufgabe der praktischen Philosophie, diesen Begriff zu realisiren. Zu dem Ende macht

*) Diesen Theil der Philosophie des Geistes habe ich besonders und in grösserer Ausführlichkeit in meinem Werke über's Vernunftrecht: „Naturrecht oder Rechtsphilosophie, als die praktische Philosophie", u. s. w., in zwei Bänden behandelt.

sich die Freiheit zum Objecte, zur Sache, zur natürlichen sowohl, als auch zur geistigen Sache. Da die Thätigkeit ihr höchstes Ziel, im Geiste frei zu sein, aber erst zuletzt erreicht: so beginnt sie vielmehr damit, sich nur in einer äusserlichen Sache als frei zu setzen, bis sie sich endlich zur vollendeten Realität der geistigen Freiheit erhoben hat. Der Geist schafft also aus sich selbst mit Bewusstsein eine Welt der Freiheit, die Welt des Geistes; eine zweite Schöpfung, während das bewusstlose Hervorgehen der Natur aus der logischen Idee die erste Schöpfung war. Die Eine ist freilich so ewig, wie die andere. Aber während das Ziel der Natur in ihrer letzten, reinsten Gestaltung nur dies war, dass die logische Idee sich im thierischen Organismus, als der entwickeltsten Materie, auslege: so soll die geistige Freiheit nunmehr in der höchsten Gestalt der Philosophie des Geistes sich selbst als Geist in allen seinen Gliedern auslegen, und der Freiheit ihr Object adäquat werden. Da die Freiheit, wie wir (§. 451) sahen, der vernünftige, der allgemeine Wille ist, worin alle Einzelnen identisch sind: die Freiheit, wie sie aus der Psychologie heraustritt, aber nur die Freiheit des einzelnen Willens bildet, der blos seinem Begriffe nach der allgemeine, vernünftige Wille ist; so muss die Freiheit des Einzelnen, wenn sie ihren Begriff völlig erreichen will, sich von der Einzelnheit zur Allgemeinheit des Geistes fortbewegen. Der Mittelbegriff zwischen diesen Beiden, der Weg, um vom Einen auf das Andere zu kommen, ist aber die Besonderheit. So wird die Welt der Freiheit, die aus dem Geiste hervorgeht, sich uns hier als die Besonderung des Geistes gestalten, die dann erst im absoluten Geiste zur schlechthinigen Allgemeinheit gelangt (§. 343).

Die Eintheilung dieses besondern, eben des objectiven Geistes, ist die, dass die Freiheit und ihr Dasein, welches wir ganz allgemein das Recht nennen, sich zunächst als das Dasein der Freiheit des Einzelnen darstellt; das Einzelrecht, sei es in einer sinnlichen oder in einer geistigen Sache. Sobald das Einzelrecht aber in einer geistigen Sache zur Wirklichkeit gelangt, ist es sogleich ein Verhältniss mehrerer Personen, ein Verein derselben, um ihre Freiheit gegenseitig zu objectiviren; und Das ist zweitens das sociale oder öffentliche Recht, in welchem die Einzelnheit sich bereits zur Besonderheit des Geistes in der Vielheit der Völker erhoben hat. Das Dritte ist, dass die besonderen Nationalitäten, durch ihren Process mit allen andern in der Universalrechtsgeschichte, sich zum allgemeinen, zum absoluten Geiste erheben.

Erstes Kapitel.

Das Einzelrecht.

§. 456. Dass der Einzelne seine Freiheit in einem Objecte, in einer äusserlichen Sache realisirt, können wir erstens das strenge Recht nennen. Die psychologische Seite, die Innerlichkeit des Geistes, fehlt freilich auch hier nicht; sie tritt aber gegen das objective Dasein zurück, und wir können das strenge Recht daher das objective Dasein der Freiheit nennen. Die Freiheit hat hier noch ein ganz unangemessenes Dasein, ein natürliches. Dass die Freiheit sich innerhalb ihres eigenen Gebiets, in der Innerlichkeit der Gesinnung, Dasein giebt, ist zweitens der Standpunkt der Moralität, dem aber ebenso die äussere Seite nicht fehlen kann, wie der objectiven Freiheit nicht die innere. Deshalb können wir denselben sowohl die subjective Freiheit, als das moralische Recht nennen. Dass drittens das äussere Dasein der Freiheit gleiche Berechtigung mit dem innern hat, wodurch die Freiheit sich in einer geistigen Sache realisirt, aber ohne schon die Grenzen des Einzelrechts zu überschreiten, Das ist die Familie, das erste Dasein der Sittlichkeit: die sittliche Person, insofern sie noch nicht als die Association mehrerer selbstständiger Personen auftritt.

A. Das strenge Recht.

§. 457. Das strenge Recht hat bei den Juristen und sonst oft den Namen des Rechts allein für sich in Anspruch genommen, jedoch sehr mit Unrecht. Wie die Moralität ein Recht ist, so ist es auch die Familie, der Staat. Freilich werden die Juristen sich nicht weigern, von einem Familien- und einem Staatsrecht zu sprechen. Aber dann wollen sie diese Verhältnisse zur Stufe des strengen Rechts herunterdrücken, während wir in beiden strenges Recht und Moralität, subjective und objective Freiheit, zur Harmonie der Sittlichkeit verklärt behaupten müssen, und demgemäss auch darstellen werden.

Da die Freiheit, das Recht die Veredelung der Triebe des willkürlichen Willens durch den vernünftigen ist, so treten diese nunmehr in den Dienst der Freiheit; und wir haben so zuerst die Willkür eines Einzelnen, die er in Freiheit verwandelt. Das Zweite ist schon der Beginn des Socialen innerhalb des Einzelrechts selbst, indem zwei Einzelne ihre Willkür durch Uebereinkunft dazu erheben, Ausdruck ihrer Freiheit zu sein. Die erste dieser Stufen

Digitized by Google

ist das Eigenthum, die zweite der Vertrag. Der Kampf der Willkür gegen die Freiheit innerhalb eines Einzelnen selber, so dass diese zuletzt den Sieg über jene davonträgt, ist das Unrecht und die Wiederherstellung des Rechts aus ihm.

1. Das Eigenthum.

§. 458. Da die Freiheit, als Thätigkeit, sich erst zu Dem macht, was sie sein soll, dazu aber ein Zeitverlauf nothwendig ist: so haben wir das Eigenthum als Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit, d. h. in seinem Entstehen, Bestehen und Vergehen, zu betrachten. Das Erste ist die Besitzergreifung, das Zweite der Gebrauch, das Dritte die Entäusserung; und die Stufen unterscheiden sich dadurch von einander, dass jede folgende immer eine höhere Weise der objectiven Freiheit darstellt.

a. Die Besitzergreifung.

§. 459. Wir sahen schon (§. 454), dass der Besitz, zunächst eine psychologische Thatsache, dadurch dass ein Mensch ihn ergreift, sogleich Recht ist: Eigenthum aber erst, wenn der Besitzergreifer eine herrenlose Sache an sich nimmt. Den Besitz kann freilich nur Einer haben, das Recht des Besitzes kann aber Mehrern zustehen: dem Eigenthümer, dem *bonae fidei possessor* u. s. w. Das Eigenthum ist nun dasjenige Recht des Besitzes, welches allem andern Besitze vorgeht, weil es das Recht des ersten Besitzers ist (§. 454). Niemand darf seine Freiheit in eine Sache legen, in welche ein Anderer bereits seine Freiheit gelegt hat; denn eine solche Sache ist keine blosse Sache mehr, sondern schon das Dasein der Freiheit einer Person. Und da nicht zwei Personen in Einem sein können, was eben der Begriff der Verrücktheit war (§. 382), so ist das Eigenthum Privateigenthum. Dies bestätigt, wie der Deutsche, so auch der Lateinische Ausdruck: *proprietas*. Gemeinsames Eigenthum muss ablösbares sein; was aber nicht ausschliesst, dass auch Vereine, wie die Familie, der Staat, Eigenthum haben können. Denn sie sind einzelne, wenn auch, wie man zu sagen pflegt, moralische Personen (s. §. 453). Das Privateigenthum können wir das freie Eigenthum nennen; und wie die Freiheit der Person, so hat auch die des Eigenthums sich allmälig in der Weltgeschichte immer mehr Bahn gebrochen.

α. Die körperliche Besitzergreifung kann entweder darin bestehen, dass die Person mit ihrem Leibe sich in die Sache legt,

— Occupation: oder die Sache sich an die Sache der Person anhängt, — Accession; oder drittens Beides verbunden ist, wie im Finden, möge man gesucht haben, oder gefunden haben, ohne zu suchen. Im ersten Falle überwiegt die Occupation, im zweiten die Accession. Beim Finden eines Schatzes auf fremdem Grund und Boden überwiegt Occupation, auf eigenem halten sich beide Erwerbungsarten das Gleichgewicht. Der occupirende Finder auf fremdem Grund und Boden muss mit dem aus Accessionsrecht erwerbenden Eigenthümer den Fund theilen. Jagd und Fischerei gehören mehr der Occupation an, und wurden daher auch bei den Römern mit Recht nach deren Grundsätzen behandelt, während sie im Mittelalter mehr als ein Accessit des Bodens galten.

β. Die mehr geistige, als körperliche Besitzergreifung ist die Bezeichnung; freilich ist sie durch die Anbringung eines Zeichens an der zu erwerbenden Sache auch körperlich, wie die körperliche Ergreifung nicht ohne den *animus sibi habendi* zu denken ist. Als geistig ist die Bezeichnung aber umfassender, als die Occupation, ebenso indessen auch unbestimmter: ein Stein kann Grenzstein, oder erratischer Block sein.

γ. Die vollendetste, die Vortheile der beiden ersten vereinende Besitzergreifung ist die Formirung, weil es hier ein geistiger Zweck ist, der sich materiell in die Sache legt, und sie zu dem Ende auch umbildet. Indem die Form als Zeichen occupirt, ist sie der Inhalt des Geistes selbst, wie er sich in der Sache darstellt. Mit der Formirung ist also das Dasein der Freiheit am Vollständigsten in die Sache gelegt, und die Sache am Bestimmtesten Ausdruck des Geistes. Ist aber das Eigenthum durch die momentane Thätigkeit einer dieser drei Erwerbungsarten einmal verwirklicht, so bedarf es gar nicht der praktischen Ausführung des Zwecks, um weswillen es erworben wurde, nämlich der Befriedigung unserer Bedürfnisse. Auch ohne die Ausführung dieses Zwecks ist das Eigenthum, schon als solches, das von Allen Anerkannte, weil es eben dadurch zum Dasein der Freiheit überhaupt, und so ein Allgemeines geworden ist. Das nennen die Römer die *nuda proprietas;* sie ist, was das Eigenthum erst zum Eigenthum macht. Ist dies gesetzt, so kann freilich auch die Seite der Endlichkeit, die Befriedigung des Bedürfnisses, eintreten; und Das ist der Gebrauch.

b. Der Gebrauch.

§. 460. Wenn der Gebrauch erstens die reale, endliche Seite des Eigenthums ist, so ist darum die ideale Seite des nackten

Eigenthums noch nicht die unendliche, weil sie eine blosse Möglichkeit, der Wirklichkeit gegenüber, ist. Und als diese Wirklichkeit des Eigenthums steht der Gebrauch auch höher, während er, als blosse Befriedigung der Triebe, allerdings niedriger steht, als das Eigenthum, welches eben die Befriedigung des vernünftigen Triebes nach Freiheit darstellt. Indem aber der Gebrauch die Befriedigung auch der sinnlichen Triebe nur innerhalb der Schranken der vernünftigen Freiheit ist, so trägt er dann doch den Sieg davon. Endlich ist er auch eine höhere Weise der Freiheit selbst. Denn das Eigenthum ist nur die positive Verknüpfung von Person und Sache, wo diese noch gelassen wird, wie sie ist, die Freiheit der Person sich in der Sache noch nicht realisirt hat. Das geschieht erst im Gebrauch, dem negativen Verhältniss der Person zur Sache, als in welchem die Sache ihre Dienstbarkeit gegen die Person bis zur eigenen Vernichtung treibt; denn Gebrauch ist entweder *usus*, oder *abusus*, oder *consumtio*.

Da zweitens im Gebrauch, als der realen Seite des Eigenthums, dieses aufhört, eine leere Herrenschaft zu sein, so schliesst der Gebrauch in die Erscheinung des Eigenthums dessen Wesen selber ein. Der Gebrauch ist also nicht blos die Ausnutzung des Eigenthums für einen bestimmten Trieb, sondern die allgemeine Brauchbarkeit überhaupt; — der Werth einer Sache, wo das Qualitative des Nutzens in das Quantitative der Nutzbarkeit umschlägt. Das Geld ist der Repräsentant dieses Werthes; und durch's Geld sind alle qualitativ unterschiedenen Dinge quantitativ vergleichbar. Das Eigenthum des Werths oder eines Theils des Werths, ohne das Eigenthum der Sache noch deren Nutzung zu haben, ist das Pfandrecht; und wird die Benutzung der Sache, statt der Zinsen eines Kapitals, im *contractus ἀντιχρήσεως* überlassen, so ist Das eine zufällige Verbindung. Das Eigenthum eines Theiles der Nutzung dagegen ist die Servitut. Denn wäre die ganze Nutzung im Eigenthum eines Andern, so hörte das Eigenthum auf. Aber selbst die ganze Nutzung, wenn sie nur auf eine gewisse Zeit, wie im Niessbrauch, beschränkt wird, widerspricht dem Eigenthumsrechte nicht. In der Römischen *superficies* und *emphyteusis*, in der Erbpacht und im Lehnrechte ist aber der Nutzniesser eigentlich der Eigenthümer; daher sind auch diese Verhältnisse bei uns allmälig in Eigenthumsrechte übergegangen, und der Oberlehnsherr hat sein fast nutzloses Eigenthum verloren, wenn auch, insofern damit noch ein kleiner Nutzen verbunden war, gegen Entschädigung.

Daraus, dass der Gebrauch die wesentliche Seite des Eigenthums in sich enthält, folgt drittens, dass der gebrauchende Besitzer das mangelnde Eigenthum hinzuerwirbt, — die Verjährung: aber erst nach einem gewissen Zeitverlauf von Einem, zwei Jahren oder noch längerer Zeit. Denn die Erwerbung ist in Einem Momente vollzogen, der Gebrauch, als die reale Seite, bedarf aber zu seiner Existenz einer Succession von Thätigkeiten, z. B. der Gebrauch eines Ackers einen Jahresumlauf. Wenn der Eigenthümer diesen ganzen Verlauf zugelassen hat, ohne die Verjährung zu unterbrechen, wird er seines Eigenthums für verlustig erklärt. Bedarf auch die Formirung der Zeit, so kommt Dies daher, dass sie eigentlich schon den Uebergang zum Gebrauch macht. Denkmäler einer Nation verjähren durch Nichtgebrauch, wenn das Volk selbst untergegangen ist: Werke der Kunst und der Wissenschaft durch allgemeinen Gebrauch der Nation. In der Verjährung ist Aufhören und Entstehen des Eigenthums mit einander verbunden; sie ist also eine vierte Erwerbung neben der körperlichen Ergreifung, der Bezeichnung und der Formirung. Und selbst Eine Entäusserung des Eigenthums, zu der wir jetzt überhaupt gekommen sind, wird sich uns noch als eine Erwerbungsart darstellen.

c. Die Entäusserung.

§. 461. Dass die Person sich ihres Eigenthums entäussern könne, ist zum Gebrauche das zweite Eigenthumsrecht, und das höhere gegen den Gebrauch. Denn meine Freiheit zeige ich nicht nur durch Negation des Objects, wo ich im Zwecke der Befriedigung meiner Triebe immer noch daran gebunden bleibe, sondern weit mehr noch dadurch, dass ich das Verhältniss löse, mich von der Sache befreie, und, indem ich sie als den Ausdruck meines Willens negire, sie unabhängig von demselben, und damit ihn von ihr, ponire. In der Entäusserung ist daher das positive und das negative Verhältniss von Person und Sache verknüpft. Die Person ponirt sich, indem sie die Sache als ihr Eigenthum negirt; die Person ponirt die Sache, indem sie deren Abhängigkeit von der Person negirt. Es ist so eine doppelte Position und eine doppelte Negation in der Entäusserung enthalten; und je nachdem mehr die positive oder mehr die negative Seite hervorgehoben, oder beide gleichgestellt werden, ist die Entäusserung eine verschiedene, und zwar eine dreifache.

α. Indem ich mich meiner innern Fähigkeiten dadurch

entäussere, dass ich sie zu einer geistigen Sache, zu einem Werke mache, kurz eine Leistung hervorbringe, erwerbe ich vielmehr erst Eigenthum an der so herausgesetzten Sache. Das ist die Aeusserung der Kraft, die vorhin (§. 460) angedeutete fünfte Erwerbungsart; worin offenbar das positive Verhältniss überwiegt. Doch muss in der formirenden Arbeit ebenso mein Leib, nach seiner natürlichen Seite, negativ gesetzt werden, indem erst durch den Gebrauch der Kräfte das Werk zu Stande kommt. Die Ideen, die ich in einem Buche niederlege, werden dadurch freilich Eigenthum der ganzen Nation; und ich habe an ihnen kein geistiges Eigenthum, wie man es zu nennen pflegt. Aber die technische Seite, die Reproduction des Exemplars, habe ich oder mein Verleger beim Verkaufe eines Exemplars nicht mit veräussert. Das ist also das materielle Eigenthum daran, welches vorbehalten worden. Freilich darf darunter die Acquisitiv-Verjährung der ganzen Nation, von der wir im vorigen Paragraphen sprachen, nicht leiden. Jenes ausschliessliche Vervielfältigungsrecht ist also durch diese Erwerbung bedingt, modificirt. Die positiven Gesetze nehmen eine bestimmte Verjährungsfrist, etwa dreissig Jahre nach dem Tode des Urhebers, an, nach welcher Zeit Jeder den Nachdruck üben darf, während bei einem rein materiellen Eigenthum solche Beschränkung nicht stattfindet. Plagiat ist aber darum verboten, weil, freilich nicht die Ideen, wohl aber die eigenthümliche Form, in die ich sie gekleidet habe, mein ausschliessliches Eigenthum bleibt. Daher ist eine Uebersetzung, als eigenthümliche Form der andern Sprache, kein Plagiat, wenn sie nicht ausdrücklich vorbehalten worden. Ebenso wenig kann es als Plagiat angesehen werden, wenn Einer in derselben Sprache dieselben Ideen eines Andern, aber in so eigenthümlicher Form wiedergiebt, dass sie als aus dem Erguss des eigenen Geistes fliessend anzusehen sind.

β. In der Dereliction ist das negative Verhältniss überwiegend, aber gerade dadurch, dass die beiden Glieder des Verhältnisses, aus demselben entlassen, positiv frei gegen einander werden. Wird dann die Frage aufgeworfen, was darf derelinquirt werden, so müssen wir den ganzen Umfang einer Persönlichkeit als Das bezeichnen, was nicht aufgegeben werden darf. Der Selbstmord, ganz abgesehen noch von der moralischen und der politischen Seite, ist schon juristisch nicht erlaubt. Denn den ganzen Inbegriff seiner Rechte aufgeben, heisst, ihn

nicht mit Recht aufgeben, da keine Freiheit übrig bleibt, die als Subject entäussere, sondern die ganze Freiheit als Object, also nicht mit Freiheit, entäussert wird. Aber auch eine Verwundung — ganz abgesehen von Verstümmelung, um sich etwa der Militärpflicht zu entziehen — ist an sich unrechtlich, weil wegen der Natur des Organismus der Tod daraus folgen kann. Der Jurist sagt zwar: *nemo sibi injuriam facere potest*, also könne man sich tödten. Wenn wir aber auch das *sibi* fallen lassen, so bleibt im Selbstmorde doch immer noch ein Unrecht gegen den Staat, dem ich Leistungen schuldig bin, übrig.

γ. Das Verhältniss, in welchem die positive und die negative Seite am Vollständigsten ausgeglichen sind, ist die Veräusserung, mit der wir zugleich den Uebergang in den Vertrag machen. In demselben Augenblick, wo ich mich negativ zur Sache verhalte, indem ich sie derelinquire, sorge ich dafür, dass sie einen anderen Herrn bekomme, auf den ich sie übertrage; sie wechselt also nur den Eigenthümer. Wie ich mich des ganzen Umfangs meines persönlichen Seins nicht entäussern darf, so darf ich auch solche Unendlichkeit meines geistigen Daseins, wie Freiheit, Moralität, Religiosität, nicht veräussern, indem ich mich z. B. zum Sklaven mache, wie die Deutschen mit dem letzten Wurf beim Spiel, oder meine Moralität oder meinen Glauben preisgebe. Solche Veräusserungen sind null und nichtig, solche Rechte, wie unveräusserlich, so unverjährbar. Dies gilt auch von Nationen, die ihre Selbstständigkeit eingebüsst haben; sie dürfen sie in jedem Augenblicke zurückfordern und zurücknehmen, weil sie mit Gewalt oder Zwang dahin gebracht, überhaupt ihre Nationalität unverjährbar ist, — vom Standpunkt des Völkerrechts wenigstens. Inwiefern und ob die Weltgeschichte, als das Weltgericht, eine Ausnahme davon macht, Das wird seiner Zeit erörtert werden.

2. Der Vertrag.

§. 462. Der Vertrag hat ein ähnliches Verhältniss zum Eigenthum überhaupt, wie der Gebrauch zur *unda proprietas*. Der Vertrag wird um des Nutzens, nicht um der Freiheit willen, geschlossen. Jeder bleibt nach wie vor Eigenthümer, dem quantitativen Werthe nach; aber die qualitative Seite seines Eigenthums wechselt, weil derselbe Eine Qualität, die er nicht hat, erwerben will, um eine andere, von der er zu viel hat, auf-

zugeben. Der Vertrag ist also, wie der Gebrauch, um der Befriedigung der Triebe willen da, vertritt daher wieder die reale Seite des Eigenthums. So ist der Vertrag einerseits dem Eigenthum untergeordnet; er stellt die vereinzelte Willkür, als die Erscheinung der Freiheit, dar, während das Eigenthum das Dasein des allgemeinen Willens, als solchen, ist. Deshalb kann dieses auch durch *vindicatio* gegen Jedermann, der Inhalt des Vertrags aber nur gegen den Paciscenten eingeklagt werden. Andererseits ersteigt der Vertrag indessen auch wieder eine höhere Stufe des Rechts, weil in ihm die objective Freiheit schon ein Moment der Subjectivität, und das Einzelrecht ein Moment der Socialität in sich aufgenommen hat. Im Vertrage bin ich nicht blos in der Sache frei, sondern diese Freiheit in der Sache ist durch die subjective Freiheit einer andern Person vermittelt. Und so sehen wir schon ein Verhältniss von Person zu Person, während das Eigenthum nur ein solches zur Sache in sich schloss. Den Vertrag haben wir wieder nach seinen drei Seiten: dem Entstehen, dem Bestehen und dem Vergehen, zu betrachten. Das Erste wird uns den Begriff des Vertrags, das Zweite seine Arten, das Dritte seine Auflösung ergeben.

a. Der Begriff des Vertrags.

§. 463. Im Vertrage haben wir es mit der Willkür zweier Personen zu thun, die aber ebenso ihre doppelte Willkür der allgemeinen Freiheit unterordnen, wie Dies im Gebrauch der Eigenthümer mit seiner vereinzelten Willkür that. Zwei willkürliche Willen wollen, dass dasselbe Eigenthum in einem und demselben Momente das Eigenthum des Einen werde, in welchem es aufhöre, das Eigenthum des Andern zu sein. Das ist das erste Moment im Begriffe des Vertrags, die Uebereinkunft, die subjective Seite. Sie enthält das Wollen des Einen, als Aufgeben des Eigenthums, — das Versprechen: und das Wollen des Andern, es zu erwerben, — die Annahme; und diese Innerlichkeit muss einen deutlichen Ausdruck im sinnlichen Zeichen der Sprache haben, — die Stipulation, möge sie nun mündlich oder schriftlich abgefasst sein. Mit der Stipulation ist der Vertrag geschlossen, und das Eigenthum übergegangen; denn das Wort ist die Sache, wie sie im Reiche des Geistes existirt (§. 419).

Das zweite Moment des Vertrags ist der Gegenstand,

Digitized by Google

über den er abgeschlossen wird. Wenn wir vorhin (§. 461) angegeben haben, dass das Eigenthum, als das Dasein der allgemeinen Freiheit überhaupt, einen unendlichen Inhalt haben darf, die Entäusserung aber nur einen partiellen: so folgt, dass der Vertrag, der immer eine Entäusserung in sich begreift, selbst nur einen bestimmten, endlichen haben darf; und wenn er sich höher hinauf versteigt, so sagt man, er verletze die guten Sitten (*contra bonos mores*), und er ist darum ungültig.

Dass drittens Uebereinkunft und Gegenstand sich mit einander zusammenschliessen, ist die Leistung: die Seite der Realisirung des Vertrags, als eine selbstlose Folge der Uebereinkunft, da diese die eigentliche Substanz des Vertrags und dessen vollendete Wirklichkeit ist. Freilich giebt es auch Fälle, wo die Leistung zwar nicht, wie die Römer wollen, den Contract schliesst (*re*), immer aber die Verpflichtung erst mit der Leistung des Einen Contrahenten für den anderen beginnt. Ich kann z. B. zur Rückzahlung eines Darlehns nicht verpflichtet seiu, bevor mein Gläubiger mir die Zahlung geleistet hat.

b. Die Arten der Verträge.

§. 464. Die drei Momente, die im Begriff der Verträge enthalten sind, bilden nun auch ihren Eintheilungsgrund, und realisiren sich auf diese Weise in den mannichfaltigsten Verträgen. Die Uebereinkunft und ihr Verhältniss zur Leistung giebt die Haupteintheilungsglieder, der Gegenstand die Unterabtheilungen. Nach der Uebereinkunft sind die Verträge also entweder einseitige, unilaterale, wohlthätige, formale: oder aber zweiseitige, bilaterale, lästige, reale; jenachdem Einer verspricht, der Andere annimmt, oder Jeder Beides thut, — Jenes die Schenkungs-, Dieses die Tauschverträge, bei welchen letztern für jeden Contrahenten der Werth seines Eigenthums derselbe bleibt. Die dritte Hauptklasse sind die accessorischen Verträge, wo besonders zu den zweiseitigen noch Das hinzukommt, dass die Leistung sichergestellt werden soll, — die Sicherungsverträge. In jeder dieser Klassen bildet der Gegenstand nur insofern die Unterabtheilungen, als er geeignet ist, Inhalt eines Vertrags zu sein (§. 463). Fähig, Inhalt eines Vertrags zu sein, sind aber, dem Gesagten zufolge, das Eigenthum an einer beschränkten Sache, ihr Gebrauch: und eine vereiuzelte Leistung einer Person, nicht der ganze Umfang ihrer Leistungen.

Digitized by Google

α. Schenkungsverträge.

§. 465. Schenkungsverträge sind also Theils Schenkung einer Sache, *donatio*: oder Schenkung eines Rechts, einer Forderung (*cessio*). Denn auch eine Forderung ist im allgemeinen Sinne des Preussischen Landrechts Eigenthum, während die Römer allerdings diesen Ausdruck auf sinnliche Dinge einschränken. Sodann kann ich den Gebrauch einer Sache verschenken, der unentgeltliche Leihvertrag (*commodatum*): endlich einem Andern eine Dienstleistung schenken; ein unentgeltliches Depositum, Mandatum, das *collegium publicum* eines Professors.

β. Tauschverträge.

§. 466. Tauschverträge sind viel häufiger, als Schenkungsverträge, und bei ihnen tritt das sociale Element, welches wir im Vertrage schon haben auftauchen sehen, besonders hervor. Der Tausch ist um des Verkehrs, um des Handels willen eingeführt, damit Jeder sich die Gegenstände, welche ihm zur Befriedigung seiner Bedürfnisse nöthig sind, desto leichter verschaffen könne. Hier treten nicht nur die genannten drei Arten der Gegenstände, sondern noch andere Arten der Sachen als Nebeneintheilungsgründe ein: wie bewegliche und unbewegliche, fungible und nicht fungible, allgemeine und einzelne Sachen, Werth und Nutzung, ja in Bezug auf die Zeit vergangene, gegenwärtige und zukünftige Dinge; so dass die Zahl der Verträge beträchtlich wächst.

αα. Der Tausch ist erstens Tausch einer specifischen Sache gegen eine specifische. Hier kann der Gegenstand sich auf das Eigenthum wirklicher Sachen, *do, ut des*, beschränken, — *permutatio*, der eigentliche Tausch: oder es kann ein Tausch von Rechten und Forderungen eintreten. Ferner kann ein Tausch des Gebrauchs vorhanden sein, *commoda, ut commodes*. Doch kann auch die Eine Seite des Inhalts das Eigenthum, die andere ein Gebrauch sein: *do, ut commodes*. Endlich können Dienstleistungen getauscht werden, *facio, ut facias*; wobei wieder die anderen Gegenstände das andere Glied sein können: also *do, ut facias; commodo, ut facias* u. s. w. Weil es in allen diesen Dingen immer einzelne, nicht fungible Gegenstände sind, die getauscht werden: so macht Das den Tausch sehr umständlich, indem nicht Jeder immer das hat, dessen der Andere bedarf; es war die einfachste, kind-

lichste, erste Form des Verkehrs beim Beginn der Entwickelung einer menschlichen Gesellschaft.

ββ. Zur Erleichterung dieses Verkehrs dient nun das Geld, als die allgemeine Sache, welche gegen eine einzelne vertauscht wird. Um uns alle Gegenstände für die Befriedigung unserer Triebe verschaffen zu können, bedürfen wir des Geldes. Tausch einer einzelnen Sache gegen eine allgemeine ist zweitens der Kauf in der allgemeinen Bedeutung des Worts.

ααα. In dem engern Sinne nennen wir Kauf (*emtio-venditio*) den Tausch eines Eigenthums gegen Geld: der Normal-Vertrag, der häufigste Vertrag der Menschen. Wie Eigenthum, kann ich auch Rechte, Forderungen kaufen, — eine entgeltliche Cession. Aber auch in diesem engern Sinne ist der Kauf noch so umfassend, und begreift die mannichfaltigsten Gegenstände in sich, dass wir mehrere Arten desselben anzuführen haben, jenachdem es nämlich vergangene oder zukünftige Dinge sind, um die es sich handelt, da wir bisher nur von den gegenwärtigen gesprochen haben. Schon bei der Cession tritt die aus einem in der Vergangenheit geschlossenen Vertrage sich herschreibende Forderung ein. Verkaufe ich aber nicht eine Forderung, die ich gegen einen Dritten habe, sondern verkaufen zwei Personen ihre Forderungen, die sie gegen einander haben, nach dem Grade der Sicherheit, die jede in Zukunft ihnen zu haben scheint, und nachdem sie diese Sicherheit in Geldeswerth angeschlagen haben, so ist Das ein Vergleich (*transactio*).

Verträge über zukünftige Dinge überhaupt sind selbst wieder sehr verschiedener Art, jenachdem sie mehr die Natur des Tausches, oder die des Kaufes haben. Doch muss ich auch die ersteren mit unter die Käufe rechnen, weil das Geld dabei immer eine bevorzugte Rolle spielt. Denn zukünftige Dinge in Bezug auf's Eigenthum sind Gewinn oder Verlust, die in Aussicht stehen, und immer in Gelde angeschlagen werden können. Tausch solcher zukünftigen Dinge ist erstens Spiel und Wette (*alea et lusus*), wobei dem Gewinnenden der Verlierende Geld zahlt. Das Geld ist aber nicht der eigentliche Gegenstand des Vertrags; sondern bei der Wette ist das Interesse die Ehre einer richtigen Voraussicht, die in Geld, auch wohl in so und so viel Flaschen Champagner, die gleichfalls Geld vertreten, berechnet wird. Beim Spiel ist die durch spannende Gemüthsbewegungen herbeizuführende Erholung von der Arbeit der Gegenstand. Da

Digitized by Google

beiden Verträgen ein ganz ehrenwerthes Motiv zu Grunde liegt, so entsteht die Frage, warum Wetten und Spiele nicht klagbar seien. Eben weil es sich nicht in erster Linie um Geld, sondern mehr um Ehre und Erholung handelt. Auch eine deponirte Wette, also wo die Zahlung schon *in eventum* geleistet ist, darf nicht zurückgefordert: ebensowenig dürfen bezahlte Spielschulden eingeklagt werden, weil Beides ehrwidrig wäre. Warum begnügt man sich aber dann beim Spiel und bei der Wette nicht mit dem Tausch der Hoffnungen und der Befürchtungen? warum kommt es zum Kauf durch die allgemeine Sache, das Geld? weil jene Gemüthsstimmungen eben nicht vorhanden wären, wenn man vorher wüsste, dass Gewinn und Verlust nicht in Gelde realisirt würden. Börsenspiel ist Wette, ob die Course der Werthpapiere, des Getreides u. s. w. steigen oder fallen werden: Lotterie eine Erwerbung von Hoffnungen, die ein Bankhalter, meistentheils der Staat, verkauft. Beide Geschäfte sind unsittlich, weil sie den Gelderwerb ohne Arbeit fördern, während bei Spiel und Wette durchaus keine solche Unsittlichkeit, mit Ausnahme der Hazardspiele, zu entdecken ist.

Ferner ist der Gesellschaftsvertrag ein Tausch von Gewinn und Verlust zweier Personen, nicht gegen einander, wie beim Spiel, sondern gegen Dritte. Gans will ihn unter die Sicherungsverträge bringen, als Assecuranz vor Verlusten gegen Dritte. Aber erstens wird man durch den Gesellschaftsvertrag gar nicht gegen den Verlust geschützt, man theilt ihn lediglich mit seinem Gesellschafter: und zweitens ist der Zweck des Gesellschaftsvertrags allein der aus dem Geschäfte zu ziehende gemeinschaftliche Gewinn, so wie die Vermeidung des Verlustes, das gemeinschaftliche Tragen des letztern aber nur etwas ganz Accessorisches. Das Assecuranzgeschäft endlich ist der Kauf einer Hoffnung, oder vielmehr der Kauf der Gewissheit einer Entschädigung beim Eintritt eines noch ungewissen Verlustes, der vielleicht niemals eintrifft; wobei den Kaufpreis die Prämie bildet. Auch Lebensversicherungen und Wittwenkassen sind solche Geschäfte; bei welchen letztern ebenfalls der Verlust gar nicht eintritt, wenn die Frau früher mit Tode abgeht.

β33. Der Kauf des Gebrauchs gegen eine allgemeine Sache ist der Pacht- und Miethvertrag bei unbeweglichen Dingen, und zwar entweder ländlichen oder städtischen, zum Ackerbau oder zum Wohnen tauglichen Grundstücken

(*locatio-conductio*); wo der Pacht- und Miethzins den Kaufpreis darstellt. Ist der Gegenstand eine bewegliche Sache, so haben wir den entgeltlichen Leihvertrag: wenn diese aber eine fungible oder eine allgemeine Sache ist, das Darlehn. Beim Pachten, Miethen und Leihen bleibt der Eigenthümer Eigenthümer der specifischen Sache, der Andere wird nur Eigenthümer des Gebrauchs für die festgesetzte Zeit. Beim Darlehn wird der Empfänger auch Eigenthümer der *species*, und der Darleiher bleibt nur Eigenthümer des Werths. Die Zinsen aber sind der Kaufpreis für den Gebrauch des Geldes: und die Höhe des Zinsfusses darf, um der Freiheit des Verkehrs willen, nicht beschränkt werden; so dass also Wuchergesetze fortfallen müssen.

γγγ. Als Kauf einer Dienstleistung gegen Geld kann das entgeltliche Mandat, das entgeltliche Depositum, das Privat-Collegium eines Decenten im Honorarvertrag angeführt werden. Bei handwerklichen Leistungen wird der Vertrag der Lohnvertrag (*locatio operarum*) genannt, indem der Arbeiter gewissermaassen seine Dienstleistungen vermiethet oder verdingt.

γγ. Die dritte Art des Tausches ist der Tausch einer allgemeinen Sache gegen eine allgemeine. Das ist das Wechselgeschäft, sei es das Wechseln von Geldsorten, sei es das Ziehen eines Wechsels. In beiden Fällen ist freilich eine der beiden Münzsorten immer Waare, also eigentlich eine specifische Sache; und als solche gilt eben die fremde, während nur die landesübliche als Kaufgeld auftritt. Die Wechselhaft ist Etwas, das in die Sicherungsverträge gehört, zu denen wir hiermit übergehen.

γ. Sicherungsverträge.

§. 467. Die Sicherungsverträge vollenden den Begriff des Vertrags insofern, als sie die Realisirung dieses Begriffs schon in ihnen selber tragen. Ob nämlich die Leistung auf die Uebereinkunft folge, ist zweifelhaft. Die Sicherungsverträge sind nun zu einem Hauptvertrage hinzukommende accessorische Verträge, in denen die Leistung schon in die Uebereinkunft mit hinübergenommen ist, also ihre Zufälligkeit verliert. Die Arten solcher Verträge sind wieder durch die Gegenstände bestimmt; doch sind diese etwas andere, als bei den andern Verträgen, da der Gebrauch sich kaum zu einer Sicherstellung eignen dürfte. Die Sicherheiten betreffen erstens die Person

selbst, d. h. ihre persönliche Freiheit, zweitens das Eigenthum einer Sache, drittens eine Dienstleistung.

αα. Sicherungsverträge durch Einsetzung der persönlichen Freiheit sind z. B. im Völkerrecht die Stellung von Geisseln (*praestatio obsidis*). Damit ein Volk einen Vertrag mit einem andern halte, stellt der Fürst seinen Sohn, das Volk Edle als Geisseln, welche mit ihrer Freiheit, ihrem Leben dafür haften, dass das Versprechen erfüllt werde Ist dieser Sicherungsvertrag schon lange, bei civilisirten Nationen wenigstens, ausser Uebung gekommen, wiewohl eigentlich nichts dagegen einzuwenden ist, weil der Einzelne ja dem Staat sein Leben zu opfern verpflichtet ist: so wird im Civilrecht noch heute darum gestritten, ob die persönliche Haft bei Schulden gestattet werden soll. Das hauptsächlichste Beispiel ist die Wechselhaft, welche um der sicherern Aufrechthaltung des kaufmännischen Credits eingeführt wurde. Da die Garantie eine freiwillige, und die Wechselfähigkeit nunmehr eine allgemeine ist: so lässt sich eigentlich so wenig gegen Wechselhaft einwenden, als gegen freiwillige Erbietung zum Geissel. Und nur der Fall einer unfreiwilligen Haft wegen nicht bezahlter sonstiger Schulden hat seine Schwierigkeit. Dem so verhafteten Schuldner ist freilich durch die Verpflichtung des Gläubigers, ihn zu unterhalten, eine kleine Garantie geboten. Eine unendliche Dauer der Haft bis zum Tode des Schuldners wäre aber doch ganz exorbitant; und so erscheint jedenfalls nur eine beschränkte Haft gerechtfertigt, deren Dauer von der Grösse der Schuld abhängt, indem Haft und Schuld, quantitativ an einander gemessen, sich das Gleichgewicht halten müssen, und nach erlittener verhältnissmässiger Haft die Schuld zu tilgen ist.

ββ. Die Sicherstellung durch Eigenthum ist der Pfandvertrag, indem die Rückgabe z. B. einer geliehenen Sache, einer Summe Geldes, durch die Gewährung des Eigenthums des Werths schon eigentlich ideell geschehen, ja reell geleistet worden ist, da, sollte die Leistung des Andern ausbleiben, durch Verkauf der verpfändeten Sache der geschuldete Werth aus ihr herausgezogen werden darf. Ist das Pfandobject eine unbewegliche Sache, so heisst Das eine Hypothek, bei Eisenbahnen Prioritätsobligation: bei beweglichen Sachen aber Faustpfand, weil, ohne die Sache in Händen zu haben, die Sicherheit illusorisch wäre.

γγ. Die Verpfändung einer Dienstleistung besteht

darin, dass der Schuldner eine Schuld, die gegen ihn ein Dritter hat, seinem Gläubiger verpfändet: *constitutio debiti alieni*; oder auch dass ein Dritter die Schuld zu tilgen verspricht, wenn der Schuldner nicht zahlt, — die Bürgschaft. Die Sicherheit ist freilich eine subjective, welche auf dem Vertrauen beruht, dass der Bürge ein sichrerer Zahler sei, als der ursprüngliche Schuldner. Dass dieser erst ausgeklagt werden müsse, bevor an den Bürgen gegangen werden darf, versteht sich von selbst, da nur für den Fall der Zahlungsunfähigkeit des Schuldners die Bürgschaft geleistet wurde.

c. Aufhebung der Verträge.

§. 468. Da der Zweck der Sicherungsverträge darin besteht, die willkürliche Auseinanderhaltung von Uebereinkunft und Leistung zu verhindern: so ist eintretenden Falls dem Gläubiger zwar der Werth seines Eigenthums gerettet, der Vertrag selbst aber nichtsdestoweniger aufgehoben. Die den Vertrag aufhebende Willkür ist indessen selbst mannichfacher Art, je nachdem sie an dem Einen oder dem andern Momente des Begriffs des Vertrags ausbricht; es giebt also so viel Arten der Aufhebung des Vertrags, als es Begriffsbestimmungen desselben giebt.

α. Die erste Weise der Aufhebung der Verträge liegt darin, dass die Momente der Uebereinkunft, Versprechen und Annahme, willkürlich in ein unrichtiges Verhältniss gebracht sind. In einem lästigen Vertrage soll nämlich, beim Uebergange der Species, Jeder denselben Werth seines Eigenthums behalten (§. 464). Wenn Dies nun nicht geschieht, die Eine Sache mehr Werth hat, als die andere: so ist entweder partielle Schenkung vorhanden, wie als Glaukos und Diomedes ihre Rüstungen tauschten, oder der Benachtheiligte kann den Vertrag anfechten. Die Römer verlangen für die Auflösung des Vertrags, dass die Eine Sache nur die Hälfte des Werths der andern habe *(laesio enormis)*; wobei aber das *pretium affectionis* eine Ausnahme macht.

β. Die zweite Weise der Aufhebung der Verträge ist durch ihren Gegenstand herbeigeführt, insofern derselbe gegen die guten Sitten verstösst (§. 463). Wer also verspricht, ein Verbrechen zu begehen, ist nicht nur nicht an dieses Versprechen gebunden, sondern sogar verpflichtet, es zu brechen. Die Willkür liegt hier sowohl auf Seiten dessen, der das Versprechen abgenommen, als auf Seiten dessen, der es gegeben.

Und das Recht verlangt, dass diese Willkür zurückgewiesen werde. Wie die Willkür die Zufälligkeit des Willens ist, so kann die Zufälligkeit auch in der Natur liegen. Wenn der Gegenstand des Vertrags vernichtet wurde, ist der Vertrag zwar natürlich unausführbar geworden. Mit dem Untergang der Sache ist aber die Verbindlichkeit, ihren Werth zu ersetzen, noch nicht erloschen: und liegt dem schuldigen Theile, der also durch *culpa* oder *dolus* den Untergang der Sache herbeigeführt hat, ob; nur der *casus* hebt den Vertrag ohne Entschädigung auf, weil hier allein die Natur, nicht die Willkür des Handelnden, die Ursache ist. Wer dann das *periculum* zu tragen habe, entscheiden die Gesetze. Ist das Pferd verkauft, und stirbt im Stalle des Händlers: so trägt der Käufer die Gefahr, weil das Eigenthum schon übergegangen war (§. 463). Ist aber der Tod durch die Schuld des Verkäufers eingetreten, so haftet er natürlich für den Schaden.

γ. Drittens kann der Vertrag dadurch aufgehoben werden, dass Leistung und Uebereinkunft willkürlich auseinander gehalten werden, von welchem der Contrahenten es auch sei: *mora solvendi*, *mora accipiendi*. Denn es ist ebenso willkürlich, zur Verfallzeit eine schuldige Sache nicht zurückzugeben, als sie dann nicht in Empfang nehmen zu wollen, weil Der, welcher sich nicht derselben entledigen kann, die Last der Aufbewahrung trägt. Im Fall er aber z. B. vor der *mora accipiendi* auch eine *levis culpa* zu prästiren hatte, wird er im Fall der Beschädigung der Sache nach eingetretener *mora* mit der *diligentia quam suis* davon kommen.

3. Das Unrecht.

§. 469. Das Unrecht ist die im Innern des Geistes gegen seine Freiheit sich empörende Willkür. Es tritt hier die Seite der Innerlichkeit schon mehr, als beim Vertrage, auf, wo sie nur die Gemeinschaft des Willens zweier Personen war; im Unrecht haben wir aber einen Kampf der beiden Momente des Willens selbst, innerhalb einer und derselben Person. Nichtsdestoweniger ist die objective Seite immer noch die vorwiegende. Der Gegenstand des Unrechts ist immer eine andere Person, oder ihre Sache; und auch beim Selbstmord, wenn wir den Satz: *nemo sibi injuriam facere potest*, gelten lassen wollen, liegt immer eine Schuld gegen den Staat z. B., oder gegen die Familienglieder des Selbstmörders vor, der sich weder der Ver-

Digitized by Google

pflichtungen gegen jenen, noch der Unterstützung dieser entziehen darf. In diesem Kampfe von Willkür und Freiheit sind aber drei Stufen zu unterscheiden: die Willkür, welche die Freiheit noch gar nicht verletzen will, und nur objectiv oder bewusstlos eine solche Verletzung begeht, — das unbefangene, oder civile Unrecht. Zweitens ist die Willkür subjectiv vollständig ausgebildet, so dass sie die Freiheit nicht nur wirklich verletzt, sondern Dies auch will: indessen objectiv noch den Schein der Erhaltung der Freiheit annimmt, — das Scheinrecht. Endlich ist die schrankenlose Willkür, die subjectiv und objectiv jeden Schein des Rechts abwirft und sich als vollendete Negation des Rechtes darstellt, das Verbrechen. Diese drei Seiten des Unrechts, und die Wiederherstellung des Rechts durch Negation des Unrechts haben wir jetzt zu betrachten.

a. Das unbefangene Unrecht.

§. 470. Das unbefangene Unrecht, als ein solches, welches ich gar nicht wusste und wollte, kann zunächst ganz äusserlich durch mein Eigenthum hervorgebracht sein, ohne dass eine unmittelbare Thätigkeit von meiner Seite vorliege. Mein Grenzbaum fällt auf den Acker des Nachbars und richtet Schaden an, oder mein Hund beisst des Nachbars Kind (*pauperies*): mein Blumentopf, vom Fenster fallend, beschädigt einen Vorübergehenden. Freilich kann in der Behandlung des Hundes, beim Stellen eines Blumentopfs ein Versehen eingetreten sein. Immer bleibt das Unrecht aber ein unbefangenes, dessen Wiedergutmachen lediglich in einem Ersatz für den angerichteten Schaden besteht. Und auch eine solche Entschädigung tritt immer nur ein, wenn dem Eigenthümer irgend wie eine Schuld nachgewiesen werden kann. Es ist z. B. *culpa* vorhanden, wenn er dem bissigen Hund nicht einen Maulkorb vorlegte: den Blumentopf am Fenster, das nach einer Strasse geht, unbefestigt aufstellte. Erlaubte Benutzung meines Eigenthums wird keine Entschädigung bedingen, wenn auch ein Schaden daraus entsprungen ist. Doch ist das erste Erforderniss für eine blosse civilrechtliche Behandlung der Sache, dass in der That nur am Eigenthum des Andern, dessen Werth genau zu berechnen ist, der Schade stattgefunden habe.

Das unbefangene Unrecht ist aber nicht blos eine solche Collision von Willkür und Freiheit in Einer und derselben

Person, wo der Richter nöthigenfalls die Grenze der Schuld zu ziehen hat. Zweitens kann zwischen verschiedenen Personen das Recht selbst mit dem Rechte in Collision treten. Denn da das Eigenthum und das Recht überhaupt einen so mannichfaltigen Ursprung hat, wie die fünf ursprünglichen Erwerbungsarten, die wir in der Lehre von Eigenthum angaben, wozu noch die unzähligen abgeleiteten Erwerbungsarten der Verträge kommen: so kann es sich ereignen, dass die verschiedenen Erwerbungsarten (*tituli*) in Widerspruch gegen einander gerathen; der Eine eine Sache aus diesem Rechtsgrunde, z. B. dem Pfandrechte, der Andere sie aus einem andern, z. B. Kauf, beansprucht. Das ist der eigentliche bürgerliche Rechtsstreit, oder das civile Unrecht; — der positive Ausdruck eines negativen Urtheils, wie wir (§. 95) sahen, weil hier eine Partei, indem sie nur eine besondere Sache nicht unter die allgemeine Rechtssphäre der andern subsumirt, damit noch nicht deren Rechtssphäre überhaupt negirt. Freilich braucht die Collision in einem Civilprocesse nicht immer so klar, wie im obigen Beispiele, zwischen zwei *tituli juris* einzutreten; es kann auch *mora*, Unvermögen der Leistung u. s. w. vorhanden sein, wodurch das Unrecht herbeigeführt wird. Sobald der Schuldige aber wirklich mit bösem Gewissen, also wider sein besseres Wissen und Wollen den Process anfängt, als Kläger, oder sich so verklagen lässt: so ist Das ein chicanöser Process (*calumnia*), und kann leicht, über die Grenzen des bürgerlichen Rechtsstreites hinaus, in tiefere Sphären des Unrechts verfallen.

Da über die Parteien hier noch kein Dritter, Unbetheiligter steht, der darum als Unparteiischer den Rechtsstreit entscheiden könne: so bleibt endlich dem Geschädigten, um zu seinem Rechte zu gelangen, wie er doch will, nichts Anderes, als seine Willkür selbst, übrig, um zu sehen, ob dieselbe ihn auf den Weg der Freiheit zu leiten im Stande sei. Wer im Rechte zu sein glaubt, und Das ist oft bei beiden Gegnern der Fall, will sich erstens durch seine einzelne Willkür diese Freiheit erringen, die Selbsthilfe. Da aber keiner die Zuversicht, im Rechte zu sein, haben kann, so wird nur der Einen Willkür die andere entgegenstehen. Jeder wird zwar gegen den Anderen Selbsthilfe üben, durch diesen Kampf zweier willkürlicher Willen kann die Freiheit aber nicht errungen werden; und wenn der, welcher wirklich Recht hat, in der

That als Sieger hervorgeht, so ist es zufällig. Die zwei Willküren vereinen sich daher lieber zweitens, um einen Vertrag zu schliessen; sie vergleichen sich (§. 466). Indem aber jeder hier mit Bewusstsein von seinem Rechte ablässt, einen Theil seiner Freiheit opfert, nach dem Sprichwort, dass ein magerer Vergleich besser sei, als ein fetter Process: so wissen beide Parteien, dass ihre Willkür nicht Recht, sondern ein neues Unrecht ist, — ein partieller Tausch eines guten Rechts gegen ein schlechtes. Sie thun also am Besten, wenn sie drittens einen Schiedsrichter, der über die entgegenstehenden Willküren entscheiden soll, sich wählen. Doch bei näherer Betrachtung ist damit eigentlich nur eine dritte Willkür, um die Entscheidung zu treffen, gesetzt worden. Das Recht wird also von allen drei willkürlichen Personen mit Bewusstsein verletzt: nur dass sie sich den Schein vor machen, als sei dasselbe nicht verletzt.

b. Das Scheinrecht.

§. 471. Das Scheinrecht ist durchaus nicht mehr ein unbefangenes Unrecht, sondern steht zwischen bürgerlichem Unrecht und Verbrechen in der Mitte; und wird deshalb auch danach behandelt, indem nicht nur der Schaden ersetzt werden muss, sondern meist auch eine Strafe, z. B. eine Geldbusse, als ein Multiplum dieses Schadens, auferlegt wird. Während in dem unbefangenen Unrecht nicht das innere Wesen der Freiheit, sondern nur ihre Erscheinung in einer äussern Sache verletzt wird, da jede Partei behauptet, Der solle die Sache bekommen, der an sich Recht habe: so wird im Scheinrecht zwar sowohl das an sich seiende Wesen der Freiheit, als ihre Erscheinung, verletzt. Der Schein des Rechts liegt aber darin, dass mit der offenen Verletzung der Einen Seite die Meinung und Heuchelei verknüpft wird, als ob die andere Seite nicht verletzt sei. Oder aber es ist der Schein des Rechts an allen beiden Seiten gesetzt. Dies ergiebt also drei Arten des Scheinrechts.

α. Der Betrug.

§. 472. Der Betrug ist das Scheinrecht, wo, indem die wesentliche Seite der Freiheit, der Werth im Eigenthum verletzt ist, der Schein des Rechts an der äussern Sache gesetzt ist. Eine Glasperle für eine echte verkaufen, hat den Anschein, als sei eine Uebereinkunft des Willens zwischen dem Betrogenen

und dem Betrüger erzielt, während doch in Bezug auf den Werth diese Uebereinstimmung durchaus nicht vorhanden ist. Der Betrogene fällt also ein positives Urtheil ($E=A$): in der Erscheinung, als Einzelnheit, will er auch den Werth, die Allgemeinheit, haben. Der Betrüger fällt dagegen ein identisches Urtheil: $E=E$, $A=A$, indem er Werth und Erscheinung trennt, und sich den ersteren, dem Betrogenen nur die letztere gönnt (s. §. 96). Das Deutsche Strafrecht (1871) definirt den Betrug also: „Wer in der Absicht, sich oder einem Dritten einen rechtswidrigen Vermögensvortheil zu verschaffen, das Vermögen eines Andern dadurch beschädigt, dass er durch Vorspiegelung falscher oder durch Entstellung oder Unterdrückung wahrer Thatsachen einen Irrthum erregt oder unterhält," u. s. w. (§. 263); wo die Täuschung darin besteht, dass, in den zwei durch die identischen Urtheile ausgedrückten Thatsachen, die beiden Subjecte E und A auf sich selbst bezogen werden: der Eigennutz, dass, in den zwei Absichten, die Prädicate ebenso sich selbst zu Subjecten haben.

β. Die Gewalt.

§. 473. Wird umgekehrt die erscheinende Seite der Freiheit verletzt, aber der Schein vorgemacht, als habe der Verletzte Recht an sich, so ist Das die Gewalt. Gewalt ist Selbsthilfe, bei der ich auch das äussere Dasein der Person verletze; was nicht bei jeder Selbsthilfe der Fall zu sein braucht, wie wenn ich z. B. eine Forderung durch eine andere compensire, oder die von mir beanspruchte Sache in Abwesenheit des Besitzers offen liegen sehe und an mich nehme. Dass ich in der gewaltsamen Selbsthilfe aber das Recht an sich nicht verletze, ist eine blosse Heuchelei; denn die der Person auch nur an ihrem Eigenthum angethane Gewalt ist immer eine ihrer ansichseienden Freiheit angethane Gewalt. Wenn wir beim Betruge gar nicht von Wiederherstellung des Rechtes sprachen, weil sich derselbe versteckt, und erst durch eine processualische Erörterung an's Tageslicht gezogen werden kann: so ist die Gewalt sogleich ersichtlich, und dadurch aufzuheben, dass man sie mit ihren eigenen Waffen schlägt. Gewalt kann durch Gewalt zurückgestossen werden (*vis vi repellitur*). Die zweite Gewalt ist erlaubt, die erste nicht. Vom Betruge darf man dagegen nicht als rechtlich gelten lassen, was der Fabeldichter — aber auch nicht einmal als Recht — aufstellt:

C'est un double plaisir de tromper le trompeur.

Der zweite Betrüger begeht dasselbe Unrecht, wie der erste; wer aber die Gewalt abwehrt, ist ohne Schuld: und ein solches Verfahren nennen die Juristen daher *moderamen tutelae inculpatae.*

γ. Der Zwang.

§. 474. Wird endlich mit dem Schein-Vertrage des Betruges noch die Gewalt verbunden, die aber eben wegen dieser Verbindung keine offene, sondern eine versteckte, keine directe, sondern eine indirecte Gewalt ist: so haben wir den Zwang, wo nun der allseitige Schein des Rechts eintritt. Wir haben vom Zwange schon bei der Zurechnung der menschlichen Handlungen gesprochen (§. 447). Louise schrieb freiwillig den Brief, — Schein des Rechts im Aeussern; sie will freiwillig ihre Mutter retten, — Schein des Rechts im Innern. Man könnte also fragen, wo hier das Unrecht liege. Es liegt darin, dass die Freiwilligkeit der äussern Handlung nur eine scheinbare ist, da sie mit der Rettung der Mutter in gar keinem Zusammenhange steht. Das Schreiben des Briefes soll vielmehr nur den Verlust des Geliebten herbeiführen; und dieser Verlust der innern Freiheit wird, wie jene äussere That, durch den erzeugten Irrthum, auch zu etwas Unfreiwilligem. Wenn im Civilrecht der Zwang als nicht zurechenbar erschien, weil ich das innere Wesen der Sache, den Werth, nicht verlieren darf, wenn ich, um nicht Unwürdiges zu dulden, einem äussern Zwange nachgegeben habe: so darf ich umgekehrt beim Verbrechen diesem Zwange nicht nachgeben, weil ich sonst selbst die wesentliche Seite der Freiheit verletzen würde. Auch hier ist der erste Zwang nicht erlaubt. Der zweite kann aber als Recht gelten, indem, wer den Anderen verletzt, an der äussern Seite seiner Freiheit ergriffen, und damit gezwungen werden kann, das an sich seiende Wesen der Freiheit wieder herzustellen. Das strenge Recht kann so als Zwangsrecht ausgesprochen werden, eben weil es eine äussere Seite hat: die Moralität, als das Dasein der rein innerlichen Freiheit, nicht.

c. Das Verbrechen.

§. 475. Im Verbrechen ist nun jeder Schein des Rechts verschwunden, und die Verletzung der Freiheit in ihrer Schrankenlosigkeit an beiden Seiten des Rechts gesetzt. Es wird bei einer Verletzung des Eigenthums, z. B., nicht blos die erscheinende

Seite negirt, dies Pferd u. s. w., sondern mit der Verletzung der erscheinenden Seite auch das Wesen des Eigenthums selbst. Der Dieb sagt: Obgleich Du Eigenthümer des Pferdes bist und ich Dies weiss, so sollst Du doch nicht Eigenthümer sein, sondern ich will es sein. Es wird also mit einer besondern Sache auch die Allgemeinheit der Rechtssphäre verletzt, während im bürgerlichen Unrecht nur diese Besonderheit verletzt ist, da nur ihre Subsumtion unter das Allgemeine unterlassen wurde (§. 470). Im Diebstahl, könnte man meinen, geschehe ja nur dasselbe. Der Gegenstand des Diebstahls ist ein bestimmter Gegenstand; aber der Unterschied ist doch der, dass im bürgerlichen Unrecht diese Besonderheit unter die allgemeine Rechtssphäre des Beanspruchenden subsumirt wird, weil er es für sein Eigenthum hält: im Diebstahl, obgleich der Dieb weiss, dass es nicht sein Eigenthum, sondern das eines Andern ist. Hier wird also das Eigenthum des Andern an sich verletzt; und das Verbrechen ist nicht mehr ein negatives Urtheil in seinem positiven Ausdruck, sondern ein durch und durch negatives Urtheil, ein unendlich negatives oder widersinniges Urtheil, weil unter dasselbe der Satz begriffen ist: das Eigenthum ist kein Eigenthum, die Person keine Person (§. 96).

α. Die Arten des Verbrechens.

§. 476. Ist auf diese Weise auch in jedem Verbrechen eine unendliche Verletzung enthalten, so besteht doch der Unterschied der Verbrechen darin, ob diese unendliche Verletzung nur im innern Wesen, oder auch in der äussern Erscheinung vorhanden ist. Da nun in jedem Verbrechen das ansichseiende Wesen, oder die unendliche Freiheit verletzt ist: so unterscheiden sie sich nur darin von einander, dass auch die äussere Seite der Verletzung eine unendliche, oder aber nur eine quantitativ endliche ist. Der Mord ist das Normalverbrechen, wo die Verletzung beider Seiten eine unendliche ist; und Sklaverei, Religions- oder Sittenzwang muss auch dahin gerechnet werden. Alle anderen Verbrechen, wie Verletzung des Eigenthums, der Person durch Verwundung, temporäre Freiheitsberaubung, Beleidigung der Ehre u. s. w., sind der Erscheinung nach endliche Verbrechen. Und es ist ein Irrthum, diese beiden Arten des Verbrechens zusammen geworfen zu haben, wie Drako that, der alle Verbrechen mit der höchsten Strafe belegte: oder wie die

Stoiker alle Verbrechen gleich setzten, oder wenn die mittelaltrige Sitte des Zweikampfes die geringste Verletzung der Ehre mit der Vernichtung des Beleidigers zu sühnen verlangte.

β. Die Wiedervergeltung.

§. 477. Was nun diese Sühne betrifft, so tritt sie hier nicht mehr so mangelhaft auf, als auf den frühern Stufen, wo das Unrecht sich noch in's Gewand des Rechts hüllte; sondern da die Nacktheit des Verbrechens jetzt vollkommen seine Blösse aufdeckt, so hat seine Dialektik auch an der Widersinnigkeit, die es zur Schau trägt, leichtes Spiel. Die Hauptsache dabei ist, den Verbrecher als einen vernünftigen Menschen, der somit zurechnungsfähig ist, zu fassen. Denn freilich, wenn die Zurechnung fehlt, fällt auch das Verbrechen fort. Ist aber die Willkür, das *liberum arbitrium* vorhanden, so kann zwar immer noch gesagt werden, dass der Mensch aus Verblendung, Hingerissenheit handelte. Aber dass er dem Triebe und der Leidenschaft folgte, nicht der Stimme seiner Vernunft Gehör schenkte, ist eben kein Entschuldigungsgrund, sondern vielmehr der Grund seiner Schuld. Und dass wir ihn an dieser Vernünftigkeit ergreifen, und nach den Anforderungen derselben beurtheilen, ist die höchste Ehre, die wir ihm anthun können. Als Vernünftiger, hat der Handelnde das Recht und wir das gleiche an ihm, dass seine Handlung als eine allgemein gültige, als ein Gesetz anerkannt werde. Dies Gesetz hat er aber nur sich gegeben; es ist sein Gesetz, wonach er gerichtet wird. Er hat ausgesprochen, dass das Eigenthum kein Eigenthum, eine Rechtsperson keine Rechtsperson sei; und dieser Grundsatz wird an ihm vollzogen. „Was Du nicht willst dass Dir geschehe, das thue nicht Andern an," sagt die Schrift; und hast Du es Andern angethan, so geschieht es auch Dir. So will es die Freiheit, das Recht. Das Unrecht, als Negation des Rechts, existirt an der Willkür des Handelnden; diese muss also negirt werden, um durch Negation der Negation die Affirmation des Rechts wiederherstellen. Und insofern das Unrecht auch als ein Schaden des Verletzten erscheint, hat der Verbrecher zugleich die civile Entschädigung zu leisten. Das ist erstens der Grundsatz der Wiedervergeltung, aus dem allein das Recht zu strafen fliesst. Die Strafe ist nicht ein zweites Uebel, wie Klein meint, das einem ersten hinzugefügt werde; sondern das Zweite ist die Wiedergut-

machung des Ersten. Und erst so ist das Recht geltendes, gesetztes Recht geworden; nur so stellt es sich dialektisch aus seinem Gegensatze her.

Zweitens handelt es sich um die Art und Weise der Wiedervergeltung. Und da sind die Gesetzbücher fast aller Völker von dem strengen Rechte der Wiedervergeltung, als dem *jus talionis*, ausgegangen: Leben um Leben, Zahn um Zahn, Auge um Auge. Die Wiedervergeltung muss nämlich auf der Gleichheit beruhen, um gerecht zu sein; denn das Recht setzten wir überhaupt in der Gleichheit für Alle (§. 435). Aber erstens ist die qualitative Gleichheit nicht immer möglich: z. B. Zahn um Zahn, wenn der Verbrecher zahnlos ist. Nothzucht schliesst vollends das *jus talionis* als unsittlich aus, wie es denn überhaupt oft als grausam erscheint. Gleichwie also die Völker im bürgerlichen Verkehr vom Tausch zum Kauf durch Herstellung eines allgemeinen Werthmessers übergegangen sind, so auch im Criminalrecht. Das Geld ist auch hier der Maassstab, besonders bei geringern Verbrechen, bei höhern aber die Freiheitsentziehung, das Gefängniss. Verschiedene Qualitäten können also quantitativ mit einander verglichen werden, ohne dass darum das Wesentliche der Wiedervergeltung, das die Gleichheit ist, verletzt werde. Ein Verbrechen giebt es aber, wo die Gleichheit nur dann nicht verletzt ist, wenn auch die Qualität beibehalten wird. Das ist der beabsichtigte Mord; denn dem Leben kann nichts gleich gesetzt werden, als das Leben. Auf dies Verbrechen ist aber die Todesstrafe auch zu beschränken. Andere unendliche Verletzungen, wie Sklaverei, können ungeschehen gemacht werden. Und ist Dies bei der weiblichen Ehre auch nicht der Fall, so kann doch hier der Geist immer noch über die Verletzung siegen. Aber selbst der Hochverrath ist keine unendliche Verletzung; er bewirkt nicht der Tod des Gemeinwesens, wie der Mord allerdings den des einzelnen Menschen. Gelingt nämlich der Hochverrath, so ist er — eine glänzende That der Geschichte; und misglückt er, so ist er ein blosser *conatus*, kein gänzlich vollzogenes Verbrechen, und muss darum, wie die *culpa*, geringer bestraft werden. Denn wie bei dieser die Uebereinstimmung zwischen der subjectiven und der objectiven Handlung nur partiell ist, indem in der subjectiven Seite etwas fehlt: so beim Conat, weil an der objectiven ein Mangel hervortritt. Die Gleichheit der Strafe beim Hochverrath ist die Verbannung,

weil ein Hochverräther durch sein Unternehmen seine Unverträglichkeit mit seinem Staate dargethan hat.

Jetzt sind die Criminalisten der Wiedervergeltung, als dem Strafgrunde, abhold, wiewohl die Pythagoras, die Aristoteles und die Kant ihn verfochten. Jene stellen andere Gründe auf, oder sagen, es muss gestraft werden, weil das Recht es so verlangt. Damit huldigen sie aber, ohne es zu wissen und zu wollen, eben der Wiedervergeltung. Was dann drittens die übrigen Theorien betrifft, so ist die Besserungstheorie von den Moralisten, die Verhütungstheorie mit ihren Modificationen aus dem polizeilichen Gesichtspunkt von Plato, Fichte und Anselm v. Feuerbach aufgestellt worden. Sie können aber nicht das Recht zur Strafe begründen, weil die Besserung die Bürger zu Kindern, erst werdenden Vernünftigen macht, die Verhinderungstheorien gar den Menschen zum Mittel für das Wohl der Andern herabsetzen. Ist aber einmal das Strafrecht durch die Wiedervergeltung festgestellt, so können die übrigen Theorien dann als Gründe für die Modalität der Strafe dienen, wie die Exemplartheorie sich durch Statuirung eines Exempels empfiehlt. Feuerbachs Androhungs- und Abschreckungstheorie verlangt, wie Drako, exorbitante Strafen, verletzt so die Gleichheit; und jedes unter ihrem Themisschwerte begangene Verbrechen beweist, dass die Strafe ihren Zweck verfehlte. Einzelhaft kann durch die Besserungstheorie angerathen werden, indem der Mensch dadurch am Ersten in sich geht; und auch der Gleichheit ist bei dieser Strafart genug gethan, indem der Verbrecher, der sich von den Andern durch seine Handlung isolirt hat, nun selber isolirt wird. Zuchthäuser halten zur Arbeit an, dem besten Mittel der Besserung, wenn nur nicht in ihnen der gemeinsame Umgang der Verbrecher das Böse unter den angehenden erst recht ausbildete. Dass also alle Theorien zusammengenommen zur Anwendung kommen müssen, lässt sich nicht bestreiten; nur muss jede auf das, was sie leisten kann, beschränkt werden.

γ. Die Rache.

§. 478. Wenn wir bisher immer von der Strafe sprachen, die der unparteiische Richter verhängen soll: so ist ein solcher auf dem Standpunkt des Einzelrechts noch gar nicht vorhanden, die Verhängung der Strafe also unmöglich. Soll die Wieder-

Digitized by Google

vergeltung dennoch zur Anwendung kommen, so kann Dies hier wieder nur durch die Vermittelung der Willkür geschehen. Und Das ist die Rache. Sie hängt etymologisch mit Recht zusammen, und ist dem Inhalt, wenn auch nicht der Form nach, Recht. Indessen da die Willkür nicht das Maass in sich selbst hat, kann sie auch den Inhalt des Rechts durch Ungleichheit verletzen. Am Wenigsten thut Dies die Blutrache, weil hier die höchste Verletzung des Verbrechers die gerechte ist. Das Maass überschreitet sie jedoch immer durch den unendlichen Progress, der sich durch ganze Jahrhunderte für zwei Familien hinziehen kann. Dieser unendliche Progress ist aber zugleich die Dialektik der Rache selbst. Denn durch sie wird der Beleidiger zum Beleidigten, kann so selbst Rache üben, u. s. f. in's Unendliche. Der Progress in's Unendliche ist aber das Zeichen, dass ein Standpunkt erschöpft ist, und einen anderen aus sich geboren hat. In der That, indem die Rache im objectiven Dasein immer in's Unrecht umschlägt, hat die Freiheit nicht mehr im Objecte, sondern nur im Innern der Gesinnung noch Dasein; und Das ist der moralische, dem Rechte innerhalb des Einzelrechts entgegengesetzte Standpunkt der Freiheit.

B. Die Moralität.

§. 479. Im strengen Rechte, als dem objectiven Dasein der Freiheit in einer Sache, hatte die Befriedigung der Triebe nur eine untergeordnete Bedeutung. Wir sahen sie wohl im Gebrauch des Eigenthums, wie im Vertrage, hervortreten, aber nur insofern sie sich innerhalb der strengen Rechtsformen bewegte, da sie sonst sogleich in's Unrecht umschlug. Die Befriedigung der Triebe, welche jene Grenze überschritt, sich also dem objectiven Dasein der Freiheit entgegensetzte, wurde durch die Wiedergeltung in ihre Schranke zurückgewiesen. Wegen des engen ihm gewährten Spielraums war es für den Trieb im juristischen Rechte zufällig, ob er sich befriedigen könne, oder nicht, Das strenge Recht ist eben dies Kalte, Lieblose, welches für das Wohl des Subjects gleichgültig bleibt; *fiat justitia, pereat mundus*, ist seine Devise. Das strenge Recht hat auf diese Weise nur einen negativen Charakter, gewisse Befriedigungen der Triebe zu verbieten, nämlich alle diejenigen, welche Rechtsverletzungen in sich schliessen. Darum besteht das Wesen der objectiven

Freiheit auch nur darin, die Ausübung eines Rechts zu erlauben, nicht sie zu gebieten. Das Recht war für den Trieb nur ein Mittel seiner Befriedigung, zu dessen Anwendung er befugt war: oder aber er stand in schroffem Gegensatze zum Rechte. Jetzt ist dieser Gegensatz aufgehoben, indem in der Rache der Trieb selbst zum Rechte, das Recht selbst der Zweck des Triebes geworden ist. Das Recht fliesst also nunmehr aus der Gesinnung des Einzelnen selbst, ist aber damit zum Urtriebe, zum vernünftigen Triebe erhoben; und während das Recht sich zuletzt, wie wir (§. 478) sahen, in der Aussenwelt immer in Widersprüche verwickelte, so findet es jetzt vielmehr sein wahrhaftes Dasein im Innern des Geistes. Die Freiheit hat sich aus der Aussenwelt zurückgezogen, und es wird daher der Satz aufgestellt: *summum jus summa injuria*, wie es uns ja auch die Blutrache zeigt. Dass das Recht nun einzig und allein aus der Gesinnung entspringt, in ihr sein vollkommenes Dasein hat, und auch innerhalb derselben verbleibt, ist der Standpunkt des Guten (§. 153). Wie aber dem Rechte die Seite der Innerlichkeit, z. B. in der Zurechnung, selbst in den Triebfedern eines Verbrechens, nicht fehlen darf: so gelangt auch das Gute zur äussern That, die aber das Zurücktretende gegen das subjective Dasein der Freiheit bleibt; und bei der Beurtheilung der Handlung kommt es wesentlich auf dieses subjective Moment an, nicht auf Das, was sich in der Aussenwelt zugetragen hat.

So haben wir das Gute zunächst nach dieser seiner wesentlichen Seite, als die Gesinnung zu betrachten. Diese innere Disposition des Guten zur Darstellung zu bringen, ist nun die unmittelbare Verklärung des Triebes zur Vernunft in der Tugendlehre. Die Ausführung dieser Gesinnuug in der äussern That, in der Endlichkeit der Aussenwelt und deren vielfachen Verwickelungen ergiebt die Pflichtenlehre. Die Rückkehr aus diesen Verwickelungen in die Innerlichkeit der Gesinnung; welche, den Widersprüchen der Pflichten gegenüber, sich die letzte subjective Entscheidung vorbehält, ist die Lehre vom Gewissen; wobei das Böse, im Gegensatz zum Guten, wie zum Durchbruch, so zur Ueberwindung gelangen wird.

1. Die Tugendlehre.

§. 480. Während der Trieb, der, ganz abgesehen von der Gesinnung des Handelnden, sich blos innerhalb der Schranken

des Rechts hielt, die Legalität genannt wird: so stellt er sich, durch seine Erhebung in die Allgemeinheit der Vernunft zum Guten, als Moralität dar; und Das ist eben die Tugendlehre. Das Gute muss die Triebfeder unserer Handlungen sein, und nur Der ist gut, der den Trieb dazu hat. Der Trieb kann aber dann nicht gelassen werden, wie er von Natur ist. Denn der Natur ist es eigenthümlich, dem Triebe keine Schranke zu setzen, sondern ihn in's Ungemessene schweifen zu lassen. Die Zurückführung des Triebes auf's Gute ist also das Abschneiden dieser Unbestimmtheit und schlechten Unendlichkeit. Diese Unendlichkeit hat aber zwei Seiten: das unendlich Grosse und das unendlich Kleine. Die Bestimmtheit des Triebes, wodurch er dem Guten entspricht, ist also seine Zurückführung auf das richtige Maass zwischen diesen zwei Extremen. Die Tugend ist mithin die innere Fertigkeit des Geistes, mit Absicht die Triebe auf die richtige Mitte zurückzuführen, wie die Vernunft, oder der Gute, der die Vernunft in sich hat, es bestimmt. Die Extreme des Zuvielen und des Zuwenigen sind die Laster, welche der Tugend entgegenstehen. Doch befindet sich die richtige Mitte nicht immer in gleichem Abstande von beiden Extremen; so dass nach der Beschaffenheit unseres natürlichen Charakters wir bald dem Einen, bald dem andern der Extreme näher stehen: und der moralische Charakter sich also darin ausspricht, die für uns seiende Mitte zu treffen. Da es hiernach soviel Tugenden, als Triebe giebt, wird sich uns das System der Tugenden in die drei Klassen theilen: Tugenden der selbstsüchtigen Triebe, Tugenden der geselligen Triebe, welche beide Klassen wir die praktischen Tugenden nennen können; während die dritte, die logischen Tugenden denn doch auch nicht lediglich theoretisch sind, sondern ihre Beziehung zu den praktischen Tugenden nicht verleugnen.

a. Die Tugenden der selbstsüchtigen Triebe.

§. 481. Die Tugenden der selbstsüchtigen Triebe sind nach den drei Stufen der Selbsterhaltung selber wieder in drei Klassen zu theilen.

α. Das Suchen der Lust und das Fliehen des Schmerzes bilden die Grundlagen zweier Tugenden. Wer die goldene Mittelstrasse in dem Suchen der Lust hält, übt die Mässigkeit, deren lasterhafte Extreme die Unmässigkeit und der Stumpfsinn

sind. Diese Tugend heisst im Griechischen sehr gut: die Retterin der Vernunft (σωφροσύνη). Im Christenthum soll aber die Lust durch Strengigkeit ganz unterdrückt werden; weshalb die Kirchenväter die Tugenden der Alten glänzende Laster nannten. — Die Mitte im Fliehen des Schmerzes ist die Tapferkeit, das Extrem des Uebermaasses die Feigheit, das des Mangels die Tollkühnheit. Doch steht diese Tugend, wie auch die erste, dem Extrem des Mangels näher, als dem des Uebermaasses, weil wir von Natur sowohl zum Suchen der Lust, als zum Fliehen der Unlust disponirt sind.

β. Während Lust und Unlust nur praktische Gefühle sind, ist der Besitz, der den zwei folgenden Tugenden zu Grunde liegt, nicht durch Genuss, sondern nur durch Handeln zu realisiren. Die Handlungen aber, die sich auf den Besitz beziehen, sind das Ausgeben und das Einnehmen des Geldes. Wer in Beiden die richtige Mitte hält, hat den Charakter der Freigebigkeit: wer zu viel nimmt und zu wenig ausgiebt, den des Geizes oder der Habsucht; wobei diese mehr nach der Seite des zu viel Nehmens, jener nach der des zu wenig Gebens liegt. Die Römer haben für Beides nur Ein Wort: *avaritia*. Zu viel Ausgeben und zu wenig Nehmen, ist das Laster der Verschwendung. Da die Eine Hälfte dieses Lasters aber durch die andere beeinträchtigt erscheint, und der Verschwender sich bald mittellos sähe, wenn ihm nicht der Reichthum eines Crösus zu Gebote steht, so findet sich mit der Verschwendung die Habsucht oft verbunden. — Die richtige Mitte im Einnehmen und Ausgeben bei glänzenden, feierlichen Gelegenheiten, wie Ausrüstung eines Chors bei den Alten, Taufe und Hochzeit bei uns, hält die Prachtliebe, während die Prunksucht und die Knauserei die Extreme bilden. Die richtige Mitte ist eine Angemessenheit zwischen Gegenstand und Handlung, die Extreme deren Unangemessenheit. Beiden Tugenden gegenüber, ist das Extrem des Zuwenigen schlimmer, als das des Zuvielen. Denn Jünglinge, die Verschwender sind, kommen im reifern Alter leicht zur richtigen Mitte. Wer aber in der Jugend schon geizt, der wird im Alter ein Filz.

γ. Die richtige Mitte im Ehrtriebe ist die Ehrliebe, das Extrem des Zuvielen der Ehrgeiz; das des Zuwenigen könnte Ehrgeizlosigkeit genannt werden, ist aber eigentlich namenlos, weil nicht natürlich. — Wie die Prachtliebe zur Freigebigkeit, so verhält sich die Grossherzigkeit zur Ehrliebe; sie

Digitized by Google

ist auch auf eine Vergleichung, nämlich auf die zwischen Würde und Werthschätzung, zurückzuführen. Der Grossherzige ist Der, welcher, indem er grosser Dinge werth ist, sich auch solcher für würdig erachtet. Die Aufgeblasenheit überschätzt ihren Werth, der Kleinmuth unterschätzt ihn.

b. Die Tugenden der geselligen Triebe.

§. 482. Die psychologischen Grundlagen dieser Tugenden sind erstens der Zorn, als negative Geselligkeit: zweitens die positive, das Wohlwollen; endlich die zur Allgemeinheit erhobene Geselligkeit, das Recht selbst als Trieb, wie es ja auch schon in der Rache auftrat (§. 478).

α. Die Tugend, welche die richtige Mitte in der Leidenschaft des Zorns hält, ist die Sanftmuth, oder Milde (πραότης, *clementia*). Man sieht sogleich, dass sie mehr nach der Seite des Mangels hinliegt, indem sie zum Verzeihen geneigt ist; doch geht sie nicht so weit, dass sie das Extrem der Zornlosigkeit erreichte. Das Extrem des Zuvielen ist der Zornmuth, — oder, wenn das Laster plötzlich ausbricht, der Jähzorn.

β. Die Tugenden des Wohlwollens, die sich als die kleineren geselligen Tugenden bezeichnen lassen, nennt Aristoteles (*Ethic. Nicom.* IV, *c.* 12—14) die Umgangstugenden: und unterscheidet sie, je nach dem Gegenstande, den die einander Wohlwollenden sich gegenseitig leisten, in drei Arten.

αα. Wer die Mitte hält in der Lust, die er dem Andern im geselligen Umgange gewährt, besitzt die Tugend des schicklichen Scherzes. Der Possenreisser verfällt in's Uebermaass, der Mürrische will selbst nie einen Witz machen, und ärgert sich über die der Andern.

ββ. Wer die richtige Mitte darin hält, dem Andern einen Besitz oder überhaupt einen Nutzen zu verschaffen, ist der Gefällige. Das Extrem des Zuwenigen ist die Ungefälligkeit: das des Zuvielen die Uebergefälligkeit; und, wenn diese in selbstsüchtiger Absicht geübt wird, die Schmeichelei.

γγ. Wer, im Umgang mit Andern, ihnen sein ganzes Selbst, wie es ist, in der Mittheilung durch die Sprache giebt, der besitzt die Tugend der Aufrichtigkeit; sie besteht wieder, wie die Prachtliebe und die Grossherzigkeit, in einem richtigen Verhältniss zweier Seiten: die Laster aber im unrichtigen. Der Aufrichtige legt nämlich in der Rede seinen ganzen Charakter

offen dar, wie er ist; der Prahler schneidet auf, indem er sich grösserer Dinge rühmt, als er in Wahrheit hat. Das Extrem des Zuwenigen ist die Ironie, die sich selbst verkleinert; sie war bei Sokrates die elegante Wendung der philosophischen Methode, sich selbst als nichtwissend hinzustellen, um damit die Prahlerei derer zu beschämen, welche sich einbildeten zu wissen, was sie in der That nicht wussten.

γ. Die Gerechtigkeit ist die dritte der geselligen Tugenden; von ihr handelt das ganze fünfte Buch der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Die Tugenden, die wir bisher betrachtet haben, sind mehr innere Thätigkeiten der Seele an sich, die sich wohl auch in der Aussenwelt darstellen; aber sie bleiben doch insofern auf das subjective Dasein der Freiheit einzig und allein angewiesen, als sie nur das Gute des Handelnden selber sind, und die äussere Erscheinung dabei noch mehr das Gleichgültige, Verschwindende ist. Die Gerechtigkeit unterscheidet sich dadurch von ihnen, dass sie, was auch schon ihr Name besagt, das strenge Recht in den Gegenstand ihrer Thätigkeit hereinzieht. Dies Recht ist aber, wie wir (§. 456) sahen, das objective Dasein der Freiheit, welches darum auch andern Personen zu Gute kommt. Die Gerechtigkeit ist also nicht blos das Gut des handelnden Subjects, sondern auch das der andern Subjecte, auf welche die Handlung sich bezieht; und damit ist die Gerechtigkeit vorzugsweise die in der Ausübung begriffene Tugend.

αα. Auf diese Weise ist sie erstens der Inbegriff aller Tugenden, indem es ihr bei allen darauf ankommt, dass sie zur Ausübung gelangen. In diesem Sinne ist die Gerechtigkeit die allgemeine Tugend, die in jedem Verhältnisse des Lebens das Rechte thut: nicht blos das strenge Recht, sondern auch das aus der tugendhaften Gesinnung fliessende Recht übt; und Das können wir eben das Rechte nennen. Diese Gerechtigkeit ist die Befolgerin aller Gesetze, aber nicht aus Zwang, um der Strafe zu entgehen, sondern aus guter Gesinnung; sie ist die gesinnungstüchtige Gesetzmässigkeit, die sich in der ganzen Reihe der einzelnen Tugenden wiederholt. Der Mässige, indem er sich nicht betrinkt, Theils für seine eigene Ehre, Theils um Andern nicht zu schaden: der Tapfere, der selbst sein Leben für sein Volk wagt u. s. w., handeln gerecht. Die Gesetzwidrigkeit zerfällt nicht in zwei Extreme, zwischen denen sich

die Gesetzmässigkeit als Mitte befinde: es sei denn, dass sie, als das allgemeine Laster, sich auch in den Extremen jeder einzelnen Tugend wiederholt.

ββ. Die zweite Art der Gerechtigkeit ist die besondere Gerechtigkeit, die sich auch auf die speciellen Sphären des strengen Rechts, wie wir sie (§, 457) angegeben haben: nämlich Eigenthum, Vertrag und Unrecht, bezieht.

ααα. Die sich auf's Eigenthum beschränkende Gerechtigkeit ist die austheilende (διανεμετική), der zufolge Jeder so viel Eigenthum erhalten soll, als er durch den Werth seiner Arbeit verdient. Es ist der Grundsatz der Saint-Simonisten: *à chacun selon ses capacités, à chaque capacité selon ses oeuvres.* Das dieser Gerechtigkeit entgegenstehende Laster der Ungerechtigkeit enthält zwar zwei Extreme, zwischen welchen die Tugend der Gerechtigkeit als Mitte liegt, wie Dies auch bei allen andern Tugenden der Fall ist. Aber diese Extreme des Zuvielen und des Zuwenigen sind nicht, wie bei den übrigen Tugenden, an zwei verschiedene Laster vertheilt, sondern nur die untrennbaren Momente Eines und desselbigen Lasters, und zwar auf folgende Weise. Zur Gerechtigkeit sind wenigstens zwei Personen und zwei Sachen erforderlich, indem der Gerechte Der ist, welcher im Verhältniss zu sich und einem Andern, oder zwischen zwei Andern, einem Jeden Das zutheilt, was er verdient. Die Gerechtigkeit ist also eine geometrische Proportion, $A:B = C:D$; in welcher A und B die Personen, C und D die Sachen bezeichnen. Wenn Achilles (A) doppelt so viel werth ist, als Ajax (B), so muss er auch das Doppelte erhalten. Wer nun Einem der beiden Andern oder sich selbst zu viel (πλεονεξία), und dem Andern zu wenig zutheilt, Der ist ungerecht: nicht aber, wenn er sich zu wenig nimmt; denn Das ist nur eine erlaubte Schenkung, eine Wohlthat.

βββ. Ist das richtige Verhältniss in einem Vertrage gestört, so muss die ausbessernde Gerechtigkeit (κατορθωτική) es wiederherstellen. Hat also, wie wir es z. B. bei der *laesio enormis* (§. 468) sahen, der Eine Schaden (ζημία), der Andere Vortheil (κέρδος) erlangt, so stellt die arithmetische Proportion das Gleichgewicht her: $x:y=y:z$.

γγγ. Ist ohne Vertrag, durch Verbrechen oder durch jedes andere Unrecht, Jemand beschädigt worden: so haben wir, der wiedervergeltenden Gerechtigkeit gemäss, bereits (§. 477)

entwiekelt, dass der Verletzer den Sehaden, den er dem Verletzten zugefügt hat, oder einen quantitativ gleichen tragen muss.

γγ. Da aber auch hier, wie bei allen Tugenden die richtige Mitte eine relative, nieht allgemein und für Alle dieselbe ist: so muss jeder einzelne Fall genau erwogen, und besonders behandelt werden. Diese einzelne Gerechtigkeit ist die Billigkeit, gewissermaassen eine Abweiehung, Ergänzung und Beriehtigung des Gesetzes, das eben nur im Allgemeinen spreehen kann, ohne den einzelnen Fall als Ausnahme zu berüeksichtigen.

c. Die Tugenden des Wissens.

§. 483. Das Wissen bezieht sieh entweder auf das Handeln, wie wir es ja aueh in der Lehre von der Zureehnung sahen (§. 446), oder ist die reine Thätigkeit der Erkenntniss an sieh selbst. Das wird uns zwei theoretische Tugenden ergeben. Indem aber die auf das Handeln sieh beziehende Tugend entweder auf den Inhalt des Guten ausgeht, oder die blosse Form des Handelns aus Erkenntniss ist, so haben wir aueh für diese Tugenden des Wissens drei Stufen zu unterseheiden.

α. Die Klugheit, wenn wir so den Gedanken wiedergeben können, den Aristoteles (*Ethic. Nicom.* VI, *c.* 5) durch das Griechisehe Wort φρόνησις ausdrüekt, ist die Tugend, welehe aus Erkenntniss in jeder praktisehen Tugend die Mitte festzustellen weiss. Es gehört die riehtige Beurtheilung unserer Triebe, vorwaltenden Neigungen, Leidensehaften, sowie der Umstände des Handelns dazu, um entscheiden zu können, was in jedem Fall die riehtige Mitte sei. Die Klugheit ist also auch die allgemeine Tugend, wie die Gereehtigkeit: diese ist es aber in der Ausübung, jene im Wissen. Insofern sich dieses Wissen zunächst auf den allgemeinen Zweek bezieht, so ergiebt Dies die Wohlgelehrigkeit: wenn auf die besonderen Mittel, die Wohlberathenheit; endlich ist die Beurtheilung des einzelnen Falls die Einsieht, welehe eben die dureh die Billigkeit geforderten Ausnahmen (§. 482) herausfindet.

β. Wenn wir aber noeh so sehr Zweck und Mittel durch riehtige Erkenntniss festgestellt haben, so bleibt immer noch die Frage übrig, ob wir aueh dieser Erkenntniss gemäss handeln. Dies thun wir vermöge der Charakterfestigkeit (§. 364), die wir eben die Form der theoretisehen Tugend nennen können, nachdem die Klugkeit den Inhalt dargeboten hat. Bei dieser

Digitized by Google

blossen Form, welche mit Consequenz das Handeln aus dem Wissen ableitet, ohne sich durch Lust oder Unlust von dem erkannten Pfade abbringen zu lassen, stellt sich aber die neue Frage ein, wie sich diese Festigkeit des Charakters, diese Ausdauer, die καρτερία, wie Aristoteles (*Ethic. Nicom.* VII, *c.* 2) sie nennt, zum Guten verhalte. Nur wer einen durch die Klugheit eingegebenen guten Zweck mit Ausdauer verfolgt, ist der feste Charakter im wahren Sinne des Worts. Die hartnäckige Festigkeit, auch lasterhafte Zwecke mit eiserner Consequenz durchzuführen, ist, als Extrem des Zuvielen, die Bosheit (πανουργία). Das Extrem des Zuwenigen, sich, ungeachtet der richtigen Erkenntniss, im Guten oder Bösen, stets durch Lust oder Unlust von seinem Wege abbringen zu lassen, ist das Laster der Schlaffheit, μαλακία (*Aristot.*, *ibidem*, VI, 13; VII, 2).

γ. Die höchste theoretische Tugend endlich, das reine Wissen um des Wissens willen, ist die Weisheit, die Tugend des Philosophen, die darum nicht unpraktisch ist, indem Derjenige, welcher die Wahrheit aus den höchsten Principien erkennt, damit auch die Idee des Guten erfasst hat, und durch das Denken zugleich die Thatkraft gewinnt, das Gute im Leben zur Darstellung zu bringen. In der Weisheit ist der Urtrieb zur höchten Verwirklichung gekommen, aber so dass den Trieben, als solchen, auch in ihrer Totalität, wie die Glückseligkeit sie systematisch aufstellte (§. 450), kein Einfluss mehr auf's Handeln eingeräumt werde. Das Handeln ist also ein Handeln aus reiner Vernunft, mit Hintansetzung aller Bewegungsgründe durch die Triebe; der Urtrieb ist der Vernunfttrieb, und mit ihm treten wir in die Pflichtenlehre ein.

2. Die Pflichtenlehre.

§. 484. Die Pflicht ist der höhere Standpunkt des Guten, den, nach Anleitung der Stoiker, das Christenthum gegen das Heidnische Alterthum eingenommen hat, nämlich: die Triebe als das Verwerfliche auszusprechen, weil in ihnen immer noch eine Unfreiheit, eine Heteronomie, enthalten sei, während erst das Handeln aus reiner Vernunft die Freiheit des Geistes bezeuge. Da aber der Vernunft, wie sich in der Tugendlehre zeigte, die Triebe den Inhalt liefern: so wird, in Ermangelung der Triebe, die Pflicht zu einem leeren Formalismus, zu einem Gerede, dass man die Pflicht um der Pflicht willen thun müsse.

Wenn es dann darauf ankommt zu bestimmen, was im einzelnen Fall pflichtmässig sei: so geräth man in Verlegenheit und bleibt die Antwort schuldig, weil dem Handeln eben der Inhalt fehlt. Um also erstens zu einem solchen, zu einem System der Pflichten, zu gelangen, müssen wir die Triebe doch wieder zu Hülfe nehmen. Indem sie jetzt aber nicht mehr, wie in der Tugendlehre, wenn auch nur als gemässigte, der Zweck sind, so dürfen sie der Pflicht nur als Mittel gelten. Da das Mittel jedoch um eines Andern willen ist, so besitzt es nicht die unwankende Festigkeit des Zwecks; und es ist die Frage gestattet, welches Mittel in jedem einzelnen Falle das geeignetste sei, den Zweck zu erreichen. Die Beantwortung dieser Frage ist zweitens die Casuistik. Während diese aber vom berechnenden Verstande nur eine äusserliche Entscheidung durch Gründe fordert, die sehr zweifelhaft bleiben: so ist drittens die moralische Lösung die, dass wir durch Uebung und Gewöhnung in den Stand gesetzt werden, in jedem einzelnen Falle das beste Mittel zur Anwendung zu bringen; — die Ascetik, welche, wie die Casuistik, als ein Auswuchs der Pflichtenlehre angesehen werden kann.

α. Das System der Pflichten.

§. 485. Das System der Pflichten, welches nur die allgemeinen Menschenpflichten, ganz abgesehen von jedem besondern Verhältnisse der Menschen zu einander, betrifft, läuft ganz dem Systeme der Tugenden parallel: nur mit dem Unterschiede, dass, während die innere Tugend-Disposition des Geistes nur den Trieb auf sein richtiges Maass zurückführte, jetzt die Hauptsache darin besteht, durch die Befriedigung solcher gemässigten Triebe, als Mittel, die Vernunft als den Zweck der allgemeinen Freiheit in der Aussenwelt zur Darstellung zu bringen. Die Pflichten, welche auf den selbstsüchtigen Trieben beruhen, sind die Selbstpflichten: die, welche sich auf die geselligen Triebe gründen, die Nächsten-Pflichten: die Pflichten endlich der verallgemeinerten Geselligkeit, in welcher wir uns durch's Wissen mit der ganzen Welt in Harmonie setzen, sind die Pflichten gegen die Weltordnung.

α. Als Selbstpflichten werden angeführt αα) erstens die Selbsterhaltung, also sich Lust, Besitz und Ehre zu verschaffen, oder zu erhalten. Darin liegt die Sorge für die Gesundheit, für die Erhaltung des Lebens u. s. w.: wonach der

Digitized by Google

Selbstmord auch moralisch, wie früher juristisch (§. 461), verboten ist; die Mässigkeit, die Sparsamkeit, — endlich die Selbstachtung, als die Folge eines solchen Benehmens und Handelns. ββ) Indem wir alle diese Triebe aber harmonisch ausbilden sollen, wozu uns der Wissenstrieb und seine Befriedigung am Besten anleiten wird, haben wir zweitens die Pflicht der Selbstvervollkommnung, der physischen durch Leibesübungen, wie der moralischen und der intellectuellen durch Streben nach Tugend und Erkenntniss. γγ) In der harmonischen Befriedigung aller Triebe ist drittens auch die Pflicht der Selbstbeglückung enthalten: also uns die Lust zu verschaffen, nicht die sinnliche, sondern die, welche die Begleiterin aller Thätigkeiten ist (§. 434); wie denn Aristoteles (*Ethic. Nicom.* I, 13) auch die Glückseligkeit als die allen Tugenden gemässe Energie der Seele definirt, d. h. als die Ausübung der Tugend, welche die höchste Befriedigung gewährt.

β. Die Nächstenpflichten sind einestheils die vollkommenen Pflichten, die nichts Anderes, als die Handlungen aus Gerechtigkeit zum Inhalt haben; was aber im Rechte nur erlaubt ist, wird hier als Rechtspflicht geboten. Die andere Klasse der Nächstenpflichten bilden die Liebespflichten oder unvollkommenen Pflichten, welche darin bestehen, die Befriedigung der Triebe des Andern zum Gegenstande unseres Handelns zu machen, also ihm Lust, Besitz, Ehre zu verschaffen. Hierher gehört die Wohlthätigkeit, die Achtung: die Pflicht, für die Vervollkommnung der Andern durch gutes Beispiel u. s. w.; endlich die, für ihre Beglückung zu sorgen.

γ. Die Pflichten gegen die Weltordnung sind die Liebe für diese Ordnung, das Sich-ihren-Beschlüssen-Unterwerfen: die Resignation gegen den Weltgang, so wie die Ergebenheit in die Prüfungen, die er uns auferlegt.

b. Die Casuistik.

§. 486. Die Tugenden konnten nicht in Collision mit einander gerathen, weil die innere Gesinnung aller im Geiste ungestört Platz findet, und das äussere Dasein der Handlung nur eine selbstlose Folge der Gesinnung ist. Da in der Pflichtenlehre aber die Gesinnung nur die abstracte Pflichtmässigkeit, um der Pflicht willen, ist: so läuft die Befriedigung jedes Triebes Gefahr, der Pflicht zuwider zu sein. Hier handelt es sich also

Digitized by Google

stets um die Erwägung des einzelnen Falls, — um die Einsicht, was jedesmal das Vorzuziehende sei. Da sich nun immer mehrere Mittel, d. h. mehrfache Befriedigungen der Triebe, anbieten werden, um die Pflicht zu erfüllen: also die vielen Pflichten oft in Widerspruch mit einander stehen, weil man nicht weiss, was die Pflicht sei; so geräth der Handelnde in's Schwanken, in Zweifel, und weiss oft nicht zwischen den verschiedenen Mitteln das beste, d. h. das geeignetste, zweckmässigste, — das allein pflichtmässige heranszufinden. Beispiele mögeu Dies erläutern.

α. In der Collision der Selbstpflichten geht die Selbsterhaltung den beiden andern Arten, der Selbstvervollkommnung und der Selbstbeglückung, voran, weil sie deren Bedingung ist. Aber wenn ich mich wissenschaftlich ausbilden will, muss ich eifrig studiren, manchmal auch die Nächte daran setzen, und so meine Gesundheit aufopfern. Innerhalb der Selbsterhaltung geht die Ehre sogar dem Lebeu voraus, da sie ja das höhere Leben ist (§. 434).

β. In der Collision der Nächstenpflichten gehen die Rechtspflichten offenbar den Liebespflichten vor, eben weil sie die vollkommneren sind. Erst muss man seine Schulden bezahlen, bevor man an's Wohlthun gehen kann. Und des heiligen Crispinus, des Schusters, Verfahren ist nicht zu billigen, wenn er den Reichen das Leder stahl, um daraus für die Armen Schuhe zu machen. Sehr zweifelhaft ist die Entscheidung bei einer Collision von Rechtspflichten untereinander. Soll auch hier die Ehre dem Leben vorgehen, wie bei den Selbstpflichten? Bei einem mir fremden Menschen scheint es aber doch vor Allem darauf anzukommen, ihm das Leben zu retten, für seine Ehre mag er selber sorgen. Wenn jedoch Virginius seine Tochter ermordet, um ihre Ehre zu retten: so liegt die Frage schon anders, weil ihre Ehre auch die seinige ist. Bei einer Collision von Liebespflichten wird die Dialektik der Wohlthätigkeit sogar im höchsten Grade grausam. Soll ich einem Unbekannten ein Almosen geben, da er doch davon einen sehr schlechten Gebrauch machen kann? Die Behutsamkeit, Vorsicht und Berechnung ist hier auf's Aeusserste anzuempfehlen.

Ob die Nothlüge gegen den Einen erlaubt sei, um einem Andern das Leben zu retten, ist auch ein sehr controverser Fall. Nach Fichte (Sittenlehre, 1798; §. 23, S. 386—389), „geht

Digitized by Google

der Tod der Lüge vorher“: d. h. in dem von ihm angeführten Beispiele eines mit einem Schwerte einen Anderen Verfolgenden, der mich nach dessen Verbleiben befragt, muss ich lieber durch Schweigen gegen den Verfolger mich dem Tode aussetzen, als den Verfolgten durch eine Lüge zu retten suchen. Sollte aber Desdemona's Lüge, um ihren Gatten vor dem Verdachte des Mordes zu schützen, nicht entschuldbar sein? Jacobi wenigstens (Werke, Bd. I, S. 195; Bd. III, S. 37) lässt ihre That aus dem „Trieb der erhabensten Menschheit“ entspringen, und bezeichnet sie sogar als eine „Eingebung Gottes.“

γ. Was endlich die Collision der Selbstpflichten mit den Nächstenpflichten betrifft (denn die Pflichten gegen die Weltordnung werden nie mit andern in Collision gerathen), so treten hier die mannichfaltigsten Verwickelungen ein. Das Eine Mal können die Selbstpflichten mit Gerechtigkeitspflichten, das andere Mal mit Liebespflichten collidiren. Wer mein Eigenthum, meine Gesundheit, mein Leben angreift, dem darf ich, schon nach dem Grundsatz der Wiedervergeltung, auch diese seine Rechte verletzen. Aber es handelt sich hier auch um die Pflicht der Selbsterhaltung; und diese ist geboten selbst unter Verletzung fremden Rechts, wenn eben der Andere durch seinen Angriff dies Recht verwirkt hat; — die Nothwehr, welche Rosenkranz (§. 702) sonderbarer Weise eine Collision von Socialpflicht mit Socialpflicht nennt, und auf die Erhaltung des Lebens beschränkt. Wie sogar das positive Gesetz die Nothwehr gestattet, so nicht minder den umgekehrten Fall des Nothrechts, in welchem die Selbsterhaltung, z. B. die Erhaltung des Eigenthums, selbst der Liebespflicht nachstehen muss, besonders sobald mit deren Verletzung auch das Recht des Andern gefährdet ist. Wer also während einer Hungersnoth, um sich und seine Familie zu erhalten, Esswaaren stiehlt, bleibt straflos. Der Eigenthümer darf hier die Pflicht der Erhaltung seines Eigenthums nicht gegen den Handelnden geltend machen, da selbst dessen Leben in Gefahr ist. Ja, sogar Bett, Wäsche, Handwerkszeug muss der Gläubiger dem Schuldner lassen, die doch des Erstern Eigenthum geworden sind; — das sogenannte *beneficium competentiae*, das vom Gesetzbuch ebenso anerkannt wird.

Wo das Gesetz aber nicht gesprochen hat, bringt das Räsonnement aus Gründen auch den Pflichttreuesten in grosse Verlegenheit: wie z. B. in dem berühmtesten Falle der Schule,

den schon Cicero in seinem Werke *De officiis* (III, 23) anführt, und Hecato im sechsten Buche seiner Schrift über die Pflichten sehr ausgesponnen habe. Wenn nämlich zwei Schiffbrüchige sich an ein Brett halten, so würden, indem Beide die Selbstpflicht übten und festhielten, Beide untergehen; und Dasselbe würde geschehen, wenn Beide, um die Nächstenpflicht zu erfüllen, losliessen. Beides wäre thöricht. Soll also hier, fragt Hecato, wenn der Eine ein Dummkopf, der Andere ein Weiser ist, dieser jenem das Brett entreissen? Wie aber wenn sie Beide weise? Soll dann Der leben bleiben, welcher dem Staate am Nützlichsten? Wie aber, wenn Beide auch hierin gleich sind u. s. w.?

c. Ascetik.

§. 487. Von dieser Unentscheidbarkeit kann nur die Askese befreien, indem der Mensch aus langer Gewohnheit sich mit der Idee des Guten so sehr vertraut gemacht hat, dass dieselbe unwaukend der natürliche Bestimmungsgrund seines Handelns geworden ist.

α. Zu dem Ende muss der Mensch zuerst durch Selbstkenntniss seine Fehler und Neigungen studiren, damit er wisse, was er zu thun und zu meiden habe. Die Selbstkenntniss, die wir als theoretische Erkenntniss einer psychologischen Wissenschaft nicht gelten lassen durften (§. 341), stellt sich jetzt als ein moralisches Gebot heraus, damit wir unserer Verpflichtungen inne werden; — die heuristische Ascetik. In diesem Sinne hat Rousseau seine „Bekenntnisse“ geschrieben, um sich seine Schlechtigkeiten zu seinem eigenen Nutzen zu vergegenwärtigen.

β. Wenn Schleiermacher dagegen, zum Frommen Anderer, um ihnen seine eigenen Vortrefflichkeiten vor die Augen zu stellen, dieselben zu Papiere brachte, so machte er damit schon zweitens den Uebergang in die paränetische Ascetik; — nur dass diese sich auch auf die Fehler der Andern bezieht. Hier täuscht jedoch nun freilich einen Jeden die Selbstliebe nur gar zu oft; so dass er den Splitter im Auge seines Nachbars, nicht aber den Balken in seinem eigenen sieht. Die gegenseitigen Ermahnungen, das Aufmerksammachen auf die Fehler eines Jeden durch den Anderen führt Beide leichter auf den Weg richtiger Selbsterkenntniss und Pflichtübung, als wenn Einer nur immer

in seines Herzens Falten wühlt, wo Vieles ihm verborgen bleibt, oder unrichtig angesehen wird, zumal wenn er, ein zweiter Narciss, seine innere Schönheit in diesem Spiegel erblicken will.

γ. Ist indessen auch die Selbstkenntniss durch sich und Andere gelungen, so bleibt doch noch das Schwerere übrig, von der Theorie nun auch zum Handeln überzugehen, und durch vielfach wiederholte Gewöhnungen die Fehler seines natürlichen Charakters, oder die durch die Erziehung angebildeten (§. 364) auszumerzen. Dies kann am Besten durch Entsagung, durch Unterdrückung der bösen Triebe geschehen; — die praktische Ascetik. Die Stoiker lehrten daher: ἀπέχου καὶ ἀνέχου, *abstine et sustine*; d. h. enthalte Dich des Triebes, und unterziehe Dich der Entbehrung. Auf die Spitze getrieben, ist diese Askese die Kasteiung der Christlichen Mönche und der Indischen Bonsen; — die *mortificatio carnis*. Durch diese Ertödtung des Fleisches macht der Geist sich zum absoluten Schiedsrichter über das Gute, das er nunmehr lediglich aus der innern Gewissheit seines Selbst zu schöpfen berechtigt ist; — das Gewissen.

3. Das Gewissen.

§. 488. Das Gewissen ist diese höchste Spitze der Subjectivität des Geistes, die Voraussetzung, dass er, wie der allgemeine Geist der Weltordnung, allen Inhalt des Guten in sich selber trage. Das objective Dasein der Freiheit ist damit zwar nicht verschwunden; es hat jedoch jetzt einzig und allein an der innern Gewissheit seine Bewährung zu suchen; und darum ist das Gewissen eben nicht die Wahrheit, sondern nur die Gewissheit, wovon es auch den Namen hat. Darin liegt aber zugleich der Mangel des Gewissens. Es ist wohl erstens das gute Gewissen, wenn es das wahre Gute in seiner Subjectivität enthält. Es ist aber zweitens zufällig, ob der Inhalt des Guten, die Wahrheit, in dieser Gewissheit enthalten sei, oder die Form der Gewissheit sich nicht vielmehr dem Inhalt des Guten entgegensetzt; — das böse Gewissen. Die eigene Umkehrung dieser Form der Gewissheit zum wahren Inhalt ist drittens die Aufhebung des Bösen in's Gute.

α. Das gute Gewissen.

§. 489. Das gute Gewissen ist das durch die Askese persönlich gewordene Gute, welches dem Subjecte so zur andern

Natur geworden ist, dass dieses, dem Urtriebe des Guten folgend, wie von seiner Natur, die aber eben jetzt als die vernünftige Natur auftritt, getrieben erscheint. Man hat daher gesagt, das Gewissen sei die Stimme des Weltgeistes im Individuum. Dieser Gewissenstrieb unterscheidet sich sehr von den niedern Trieben, insofern er, so wenig als das Wissen, zu viel befriedigt werden kann. Indessen lassen sich auch beim Gewissen zwei Extreme, und folglich auch eine Mitte, denken. Als die richtige Mitte können wir die Gewissenhaftigkeit bezeichnen; sie ist die unerschütterliche Sicherheit und Ruhe, welche weiss, dass sie das Gute in sich trägt. Wer diese Zuversicht nicht hat, sondern ängstlich und peinlich in seiner Entscheidung ist, Dem muss man die Scrupulosität zuschreiben; wer dagegen gewissenlos, leichtsinnig in seinem Handeln ist, Der hat ein zu weites Gewissen. Wer aus Scrupulosität zu gewissenhaft ist, hat, bei zuviel Unentschiedenheit, zu wenig Gewissheit, und unterlässt aus diesem Grunde das Gute. Der Latitudinarismus im Gegentheil, der, wegen seines weiten Gewissens, zu wenig bedenklich ist, zieht eben zu Vieles in die Sphäre seiner moralischen Gewissheit, was er davon ausschliessen sollte. So enthält jedes Extrem das andere in sich, indem jedes, nur nach verschiedenen Rücksichten, sowohl zu viel als zu wenig thut. Das zu enge Gewissen wird dann zum schwankenden, das zu weite zum irrenden; beide sind aber die Möglichkeit des bösen Gewissens, und der erste Schritt dazu.

β. Das Böse.

§. 490. Da es gar nicht in der Natur des Gewissens liegt, das Ungewisse zu sein, und die Beziehung zwischen der formellen Selbstentscheidung und der Bestimmtheit eines Inhalts aufzuheben, so macht es vielmehr jeden beliebigen Inhalt grundlos und unmittelbar zum Gegenstande seines Handelns; denn indem der Inhalt des Geistes die Totalität seiner Triebe ist, so ist keiner von der Selbstbestimmung des Gewissens ausgeschlossen. Diese dem Triebe gemässe, formelle Selbstbestimmung, mit Ausschluss des vernünftigen Inhalts, ist aber das Böse. Das Gute und das Böse sind absolute Gegensätze, die jedoch Beide dieselben Elemente, nur in umgekehrtem Verhältnisse, in sich enthalten. Das Gute ist die Selbstbestimmung der Vernunft, welche den

Trieb sich unterworfen hat, indem sie ihn durch Mässigung zu einer Gestalt ihrer selbst erhebt: das Böse ist der Trieb, welcher in seiner Ungemessenheit, als die Willkür und das Unfreie, die Selbstbestimmung der Vernunft unterjocht hat.

Die Nothwendigkeit des Bösen, wie des Verbrechens und des Uebels, liegt wieder darin, dass der Sieg nur nach vorhergehendem Kampfe erfochten werden kann. Diese Nothwendigkeit des Bösen ist aber nur eine allgemeine, für das Individuum ist es eine Zufälligkeit, die sein kann oder auch nicht: die bis zur That fortschreiten, oder auch nur eine innere Versuchung bleiben kann; in welcher letztern Form das Böse sogar an Christus herangetreten zu sein, berichtet wird. Weil aber dieselben Momente die Natur des Guten und die des Bösen constituiren, so wird der Versuch des Guten, siegreich aus dem Kampfe hervorzugehen, so gemacht werden müssen, dass die beiden Momente des Bösen sich eines nach dem andern als etwas Gutes aufwerfen wollen, um so endlich durch eigene Dialektik in Wahrheit zur Idee des Guten umzuschlagen.

c. Die Umkehr des Bösen zum Guten.

§. 491. Zunächst ist es der einzelne Trieb, irgend ein gegebener Inhalt des Bösen, der in seiner Isolirung in den Schein des Guten erhoben wird, — die Heuchelei des Guten, als die erste Art der Umkehr. Indem auf diese Weise der Schein gerettet wird, so wird zweitens die Form der Selbstbestimmung, als solche, selber zum Guten gemacht, was auch immer der Inhalt sei, — das formelle Gute, als Ueberzeugungstreue; bis drittens Form und Inhalt, in das richtige Verhältniss zurückgekehrt, den Standpunkt der Sittlichkeit erzeugen.

α. Die Heuchelei des Guten.

§. 492. Diese Heuchelei und Sophistik ist es, die besonders die Jesuiten, neben der Casuistik, in ihrer Moral geübt haben, wie Pascal Dies so lebendig und meisterhaft in seinen *Lettres Provinciales* schildert. Ein solches Verfahren reicht aber noch weiter hinauf: bis zu den Griechischen Sophisten, ja bis zur Jüdischen Schlange im Paradiese. Das ist, wie Pascal es im 7. Briefe einen Jesuiten nennen lässt, „das wunderbare Princip unserer grossen Methode, die Absicht zu richten (*la direction de l'intention*)." An jeder Befriedigung des Triebes, wie Ungehorsam gegen den Allerhöchsten, oder seinen Posten im Kriege

verlassen u. s. w., kann eine gute Seite gefunden werden, auf welche allein die Absicht gerichtet wird, um das Böse, das darin enthalten ist, zu verdecken, und sich und Andern den Schein vorzumachen, als ob es gut sei: also der Ungehorsam Eva's hatte die gute Triebfeder, zur Erkenntniss zu gelangen; das Fortlaufen eines Soldaten die, sich seiner Familie als ihr Ernährer zu erhalten.

Eine besondere Form dieser Richtung der Absicht ist, den Zweck als solchen unverrückt im Auge zu behalten, und auf die Mittel, seien sie auch die unmoralischsten, nicht weiter Acht zu haben. Das ist der berühmte Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel. „Wir verbessern den Fehler des Mittels", lässt Pascal ebendaselbst den Jesuiten sprechen, „durch die Reinheit des Zwecks." Und sie meinen sich um so eher dazu berechtigt, als ja auch in der Weltordnung Verbrechen oft zur Vollführung des Endzweckes der Geschichte dienen.

Der höchste Gipfel dieser Heuchelei ist aber der, dass, selbst ohne von einem solchen bösen Triebe als Mittel abzusehen, er in sich selbst dadurch gerechtfertigt wird, dass die Autorität eines Moralisten, z. B. Escobar's, die Handlung für erlaubt hält; und sollten auch andere Moralisten das Gegentheil behaupten, so sei doch immer die Wahrscheinlichkeit vorhanden, dass die Handlung gut sei. Das ist die Lehre vom Probabilismus, „die Grundlage und das ABC unserer ganzen Moral" (*Lettre* 5); — ein Grundsatz, den ja auch die neuere Akademie bei den Griechen in der Moral aufstellte. Damit ist der Inhalt ein gleichgültiger, beliebiger geworden; und das Gute wird schon lediglich daraus erschlossen, dass solcher Inhalt die Form der Selbstbestimmung bekommt, — darum gut ist, weil ich, oder mein Gewährsmann ihn für gut hält.

β. Das formelle Gute.

§. 493. Mit dem formellen Guten, das aus der willkürlichen Selbstbestimmung, als solcher, hervorgeht, ist eigentlich der Begriff des Gewissens vollständig erreicht. Es ist also in der That ganz consequent, das für gut anzunehmen, was aus der Selbstbestimmung des Gewissens fliesst, eben nur darum, weil es aus ihr fliesst. Das ist das Handeln aus Ueberzeugung, welches Fichte sogar zum Princip der ganzen Moral gemacht hat: „in wie fern ich es auch nicht einmal für möglich

Digitized by Google

halte, dass meine Ueberzeugung irrig sein könnte", — selbst nicht „in einer unendlichen Existenz" (a. a. O., §. 15, S. 212). Wenn aber Der gut handelt, blos darum weil er von der Güte dessen, was er begeht, überzeugt ist: so ist nur, an die Stelle der fremden Autorität im Katholicismus (§. 492), die eigene getreten, welche im Protestantismus Jeden vielmehr zu seinem eigenen Beichtiger macht, der die Kraft hat, zu binden und zu lösen. Solchen Grundsätzen zufolge, hätte Sand, als er Kotzebue ermordete, eine gute That vollbracht, weil er von ihrer Güte überzeugt war!

Wenn die Ueberzeugung aber die That zu einer guten macht, so folgt, dass, wenn ich nicht die Ueberzeugung habe, dass meine That böse sei, sie mir auch nicht als eine solche zugerechnet werden könne. Aus diesem Jesuitischen Satze, dass, um zu sündigen, man wissen müsse, dass man eine Sünde begehe, zieht Pascal dann mit Recht im vierten Briefe den Schluss, Das sei eine neue Art der Rechtfertigung: „Die halben Sünder, denen noch einige Liebe zur Tugend innewohnt, werden alle in die Hölle fahren. Die reinen, die verhärteten Sünder aber, die den letzten Funken des Gewissens in sich zu erstieken wussten, kann die Hölle nicht fassen; sie haben den Teufel betrogen, gerade dadurch, dass sie sich ihm gänzlich ergaben." Auch Aristoteles theilt, nach Hegel (Werke, Bd. VIII, §. 140), die „tiefere Einsicht" Pascal's, wenn er (*Ethic. Nicom.* III, *c.* 2) sagt, dass das Nichtwissen des Allgemeinen vielmehr der Grund der Schlechtigkeit sei (s. oben, §. 447): nicht minder Jacobi, wenn er den Religionswechsel Stollbergs aus Ueberzeugung mit Entrüstung verurtheilt.

Da in der Ueberzeugungstreue aller Inhalt gleichgültig geworden ist, so kann es schliesslich dem Handelnden nicht darauf ankommen, ihn zu objectiviren; er ist es überdies schon durch die Weltordnung. Das einzig Feste für den Handelnden bleibt sein Subject, der Genuss desselben in dem wechselnden Spiele des Inhalts der Welt: die Ironie, welche Friedrich v. Schlegel, dieselbe in einem andern Sinne, als Sokrates (§. 482), nehmend, zum Principe der Moral erhoben hat. Das Ich, diese formelle Spitze der Entscheidung, hat sich hier zum Princip der Welt überhaupt aufgeworfen, einmal auf positive Weise, indem es den Genuss seines Daseins über Alles setzt.

Die andere, die negative Seite dieses Standpunkts, sich in

sein Ich einzuspinnen, nicht zu handeln, um nicht in der Aussenwelt durch die Handlung, welche immer eine Verendlichung ist, das Böse zu begehen, ist dagegen die Beschaulichkeit einer schönen Seele, wie sie Göthe uns im sechsten Buche von „Wilhelm Meisters Lehrjahre“: als „Bekenntnisse einer schönen Seele“, so treffend schildert. Die schöne Seele will nicht den Inhalt des Guten aus der Innerlichkeit ihrer formellen Selbstbestimmung auf die äussere Handlung übertragen, weil sie damit Gefahr liefe, das Böse an die Stelle des Guten zu setzen; sie will ihn als das objective Dasein der Freiheit, wie das Recht, sich geben lassen, ohne dabei das subjective Dasein der Freiheit als Selbstbestimmung aufzuopfern. Indem die schöne Seele aber mit subjectiver Freiheit doch zugleich die objective geistige Sache zum Ihrigen macht, so hat sie die Sittlichkeit geboren.

γ. Die Sittlichkeit.

§. 494. Erst mit der Sittlichkeit ist das Böse vollkommen zum Guten bekehrt. Denn das von der Vernunft durchdrungene System der Triebe erscheint als die Reihe der geistigen Sachen, in welchen sich das Subject nicht verliert, sondern seine subjective Freiheit in Harmonie mit der objectiven bringt. Wir werden hiernach in der Sittlichkeit die drei Momente zu unterscheiden haben: die Seite der objectiven Freiheit, die der subjectiven, und ihre Einheit.

αα. Was das Moment der objectiven Freiheit betrifft, so ist dasselbe die sittliche Substanz, das sittliche Verhältniss, in welchem sich das Subject befindet, und in dem es sich mit andern Personen Eins weiss. Solche sittliche Verhältnisse sind die Familie, der Stand, die Gemeinde, der Staat u. s. w. Sie bilden die sittlichen Rechte, die Gesetze, unter denen das Subject lebt, und in denen es das objective Dasein seiner Freiheit erkennt. Der Mensch hat ein Recht darauf, Mitglied einer Familie, eines Staats zu sein.

ββ. Diese objectiven Verhältnisse sind aber zugleich die aus der Gesinnung der Personen fliessenden Triebe, welche, als dem Vernunftzweck dienende Bestimmungsgründe, sich zu so viel sittlichen Pflichten gestalten. Recht und Pflicht befinden sich also hier in vollster Uebereinstimmung. Doch sind diese sittlichen Pflichten nicht mehr die allgemeinen Menschenpflichten, wie wir sie (§. 485) in der Moral betrachtet hatten;

es sind vielmehr die besonderen Pflichten, die uns von den verschiedenen sittlichen Verhältnissen auferlegt, von uns aber zugleich in freudiger Zustimmung angenommen werden. Solche Pflichten sind z. B. die der Familienglieder, der Staatsbürger gegen einander. Wer sie übt, Den können wir nicht mehr blos den Gerechten, oder blos den Tugendhaften und Pflichtmässigen nennen. Sein Charakter ist der der Rechtschaffenheit, d. h. ein solcher, welcher das Rechte (§. 482) aus der pflichtmässigen Gesinnung selber schafft, indem weder die subjective, noch die objective Freiheit einseitig bei ihm hervortritt.

γγ. Diese Harmonie von Recht und Pflicht, objectiver und subjectiver Freiheit, ist nun, als Gewohnheit des Guten, die Sitte, die ja auch etymologisch nach Aristoteles (s. §. 391, 480) mit der Gewohnheit zusammenhängt. Indem das Gute hier vollständig als Gewöhnung des Subjects an's Objective, an's Rechte erscheint: so wird das Gute als das Recht, wie das Recht als das Gute behandelt.

Insofern die hier so eben abgeleitete Sittlichkeit ein Verhältniss mehrerer sittlicher Personen ist, das eine geistige Sache bildet: so ist ihr Gebiet das sociale Recht, zu welchem wir also eigentlich sofort überzugehen hätten. Da die Sittlichkeit aber aus dem Einzelrecht herkommt, so hat sie dasselbe auch noch an ihr, und ist zunächst nur ein Verhältniss solcher Personen, die noch nicht für sich Personen sind, sondern nur in ihrer Verbindung Eine einzelne sittliche Person ausmachen. Dieses erste sittliche Verhältniss gehört also noch dem Einzelrecht selbst an; und Das ist das Familienleben.

C. Die Familie.

§. 495. Da die Sittlichkeit die natürliche, individuelle Person in die allgemeine Vernünftigkeit der Gattung erhebt, indem sie deren Triebe durch Aufhebung ihrer Einseitigkeit verklärt (§. 450): so fragt sich zunächst, worin diese Einseitigkeit bestanden habe. Anthropologisch besteht dieselbe nun aber darin, dass die Eine Person dem Einen Geschlechte, die andere dem anderu angehört (§. 356): dass die Eine im Lebensalter der Jugend, die andere in dem der Reife steht (§. 366—371): dass ihre Anlagen und Talente, ihre Temperamente und Charaktere verschiedene sind (§. 358—364). Durch solche einseitige Naturbestimmtheiten werden die Personen selbst einseitige, unvollständige Personen.

Damit dieselben das Dasein der sittlichen Freiheit an ihnen vollziehen können, müssen sie ihre anthropologischen Einseitigkeiten ausgleichen, und sich also durch gegenseitige Unterstützung ergänzen; nur auf diese Weise können sie, zusammengenommen, zu Einer vollen sittlichen Person erwachsen. Dies von den natürlichen Unterschieden ausgehende und dieselben überwindende sittliche Verhältniss ist nun die Familie, welche darum, weil ihre Glieder eben, für sich betrachtet, noch gar keine volle Personen sind, sondern erst durch ihre sittliche Gemeinschaft Eine ganze Person bilden, noch, als natürliche Sittlichkeit, zum Einzelrecht gehört, wenn sie auch dessen Gipfel erreicht hat.

Auch in der Hinsicht bildet die Familie die höchste Spitze des Einzelrechts, dass sie, Recht und Pflicht, Jurisprudenz und Moral, objective und subjective Freiheit vollständig in sich vereinigend, sowohl eine juristische, als auch eine moralische Seite an ihr aufzuweisen hat. Die Juristen haben daher Unrecht, sie zum Privatrecht zu zählen, wiewohl sie mit Recht zum Einzelrecht gerechnet wird; denn unter Privatrecht verstehen sie nur das strenge Recht, während im philosophischen Sinne Recht von jeder Stufe der praktischen Freiheit ausgesagt werden muss. Die Familie ist also, im Gegentheil, ihrem innern Wesen nach, und so lange sie besteht, ein auf moralischer Gesinnung, auf Sittlichkeit ruhendes Verhältniss, welches daher dem strengen Rechte in ihr Heiligthum einzudringen nicht gestattet. Die Personen, die in dies Verhältniss treten, kehren die atome Sprödigkeit des strengen Rechts gegen einander nicht heraus; und erst, wenn das sittliche Verhältniss aufgehoben ist, und wo es sich noch nicht geknüpft hat, treten die strengen Regeln des äussern Rechts ein. Wir werden mithin von beiden Seiten zu reden haben, von der juridischen bei der Entstehung und der Auflösung der Familie: von der sittlichen, während der Dauer ihres Bestehens. Die Juristen dagegen kümmern sich um die sittliche Seite der Familie gar nicht, sondern sprechen immer nur vom Familienrecht im engern Sinne. Nehmen wir nun aber auch das Familienrecht im weitern sittlichen Sinne, dem zufolge eben Recht und Moral auf's Innigste in ihm verschmolzen sind: so bleibt doch seine Eintheilung dieselbe, die uns auch aus dem strengen Rechte bekannt ist; wir werden die Familie also nach ihrem Entstehen, Bestehen und Aufheben darstellen.

1. Die Ehe.

§. 496. Die entstehende Familie ist die Ehe. Denn da die Familie die sich zur Gattung erhebende Einzelnheit ist, so kann sie nur aus der Verbindung der beiden Geschlechter hervorgehen; und eine solche zu rechtlicher und moralischer Anerkennung gebrachte Verbindung heisst eben Ehe; — ein altes Wort, das mit der Bedeutung des Gesetzes zusammenhangt. Der natürliche Trieb gewinnt hier eine geistige, sittliche Bedeutung, in welcher aber die sinnliche Seite nicht verschwunden ist, wenn sie auch die Bestimmung hat, sich immer mehr in jene zu verklären und darin aufzugehen. Obgleich die Ehe nur die werdende Familie ist, so ist sie doch zugleich ein selbstständiges Familienverhältniss: und bleibt bestehen, auch wenn aus der geistigen Einheit die natürliche Fortpflanzung der Gattung nicht erfolgte. Als Ganzes, haben wir die Ehe also selbst wieder nach ihrem Entstehen, Bestehen und Auflösen zu betrachten.

a. Das Entstehen der Ehe.

§. 497. Die Entstehung der Ehe setzt erstens Bedingungen voraus, muss sich zweitens als Schliessung der Ehe in einer allgemein anerkannten Form darstellen, und drittens als wahrhafte Ehe sich durch ihren sittlichen Zweck bekunden. Hier beginnen wir nun mit juristischen Verhältnissen, die indessen nur die Bestimmung haben, den sittlichen Zweck herbeizuführen.

α. Was erstens die Bedingungen der Ehe betrifft, so ist die erste der eigene Entschluss zweier juridischer Personen verschiedenen Geschlechts, in dies Verhältniss zu treten. Da es aber zufällig ist, welche Personen die Liebe zusammenführt, — wenn sie sich auch, nach dem Mythus des Platonischen Aristophanes, als die unvollkommen gewordenen, einander suchenden Hälften eines ursprünglich ganzen Menschen ansehen —: so ist es die Willkür ihrer Uebereinstimmung, welche die Ehe schliesst. Die Ehe entspringt also aus einem Vertrage (§. 463), und der kann auch schriftlich in einem förmlichen Ehegelöbnisse geschlossen werden. Aber darum ist die Ehe selbst noch kein Vertrag; denn die Verlobung ist noch nicht die Ehe.

Dass die Ehe ein sittliches Familienverhältniss sei, wird dadurch bekundet, dass sie als zweite Bedingung der Einwilligung der Eltern

bedarf: und zwar kann dieselbe vor der Mündigkeit auch ohne Weiteres, später aber nur durch triftige Gründe der Eltern verweigert werden.

Da indessen die freie Wahl der Liebenden das andere Moment war, so ist die dritte Bedingung die, dass sie, als gegen einander selbstständige Personen, nicht so nahe Verwandte sein dürfen, um schon eine natürliche Einheit der Personen zu bilden. Denn die Einheit soll eben keine natürliche, sondern eine durch die Freiheit selbst vermittelte sein. Da die Ehe hiernach ein sittliches Verhältniss ist, dem ein Vertrag nur voraufgeht, so kann das Ehegelöbniss die Ehe nicht erzwingen: sondern beim Rücktritt des Einen Theils höchstens Vermögensentschädigungen nach sich ziehen, wie darin ja auch Stipulationen Behufs Verhinderung von Vermögensnachtheilen, bei etwaiger Auflösung der Ehe, getroffen werden können.

β. Wenn aber mit dem Ehegelöbnisse die Ehe noch nicht als geschlossen angesehen werden darf, worin besteht zweitens ihre Schliessung? Selbst die geschlechtliche Gemeinschaft, als solche, ist noch nicht die Vollziehung der Ehe, wenn man auch ein solches Verhältniss eine natürliche, oder eine wilde, oder auch eine Gewissens-Ehe nennen mag. In der That aber heisst die blos natürliche Vereinigung der Geschlechter Concubinat; und auch Kant drückt die Ehe eigentlich dazu hinab, wenn er sie (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, §. 24) als eine „Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften“ definirt. Der beste Beweis, dass die Gesetze selbst den vollzogenen Beischlaf nicht als vollgültige Schliessung der Ehe betrachten, liegt darin, dass sogar die geschwängerte Braut aus dem Versprechen der Ehe nicht auf deren Eingehung klagen kann, sondern nur die Rechte einer geschiedenen Ehefrau gewinnt, wenn der Bräutigam sich weigert, sein Gelöbniss zu halten.

Kommt es aber wirklich zur Ehe, so ist, als Zeichen der in ihr enthaltenen sittlichen Einheit der Personen, eine Schliessung vor den zwei versammelten Familien, als den schon bestehenden sittlichen Verhältnissen, aus denen ein drittes hervorgehen soll, erforderlich. Die Ehe wird in die Acten eines Familienraths eingetragen, nicht in die der Gemeinde oder der Kirche; und Das macht sie erst zu einer vollgültigen, auch rechtlich aner-

Digitized by Google

kannten. Die Ehe ist Civilehe, diese allein obligatorisch, und die Trauung durch den Prediger der Willkür der Personen anheimgegeben. Denn die Ehe hat zwar, wie Alles, eine religiöse Seite; ihrem Wesen nach ist sie aber eine reine bürgerliche Einrichtung.

γ. Dass die Ehe jedoch kein blosser Vertrag ist, zeigt ihr sittlicher Zweck. Das Eigenthum hat man ein sachliches, den Vertrag ein persönliches Recht genannt, obwohl Beide, nur in verschiedener Weise, Beides sind; die Ehe soll, wie alle Familienverhältnisse, nach Kant (a. a. O., §. 22), ein dinglich-persönliches Recht sein. Das heisst nun nicht, dass eine Person, wie eine Sache, behandelt werden könne; was freilich in der erwähnten Kantischen Definition der Ehe enthalten zu sein scheint. Sondern während der Gegenstand der Verträge nur vereinzelte Leistungen der Personen betrifft, so ist es in der Ehe vielmehr ein Inbegriff von Leistungen, ja die ganze Substanz einer Person, welche Gegenstand der Freiheit einer andern wird: ohne dass darum die Freiheit der erstern beeinträchtigt würde, weil sie ebenso die ganze Substanz der zweiten Person zum Gegenstande ihrer Freiheit zurückbekommt. Daraus fliesst Monogamie und Unauflöslichkeit der Ehe, weil, wenn Einem Theile mehrere gegenüberständen, diese ihre Freiheit verlören: die Beschränkung der Ehe auf eine gewisse Zeit aber auch nur eine unvollkommene Einheit der Personen nach sich zöge. In der Ehe ist also, wie die Römer sie definiren, das *mutuum adjutorium*, das *consortium totius vitae* gesetzt; und ist dieselbe auch durch das Fortfallen des Naturzwecks nicht gehindert, so ist doch allerdings gemeinhin anzunehmen, dass sie, wie die Römer sagen, *liberorum procreandorum causa* geschlossen wird. Die Unauflöslichkeit der Ehe ist indessen freilich nur ihre Bestimmung, ein blosses Sollen, indem, wenn thatsächlich die sittliche Einheit der Geister verschwunden ist, es unsittlich wäre, noch die Leiber aneinander zu schmieden.

b. Die Rechte und Pflichten der Eheleute.

§. 498. Aus dem sittlichen Zweck der Ehe gehen nun auch die Rechte und Pflichten der Ehegatten hervor; wobei die natürlichen und anthropologischen Unterschiede der Geschlechter (§. 319, 356) einem jeden auch seine sittlichen Functionen im Familienleben anweisen. Als der in der bürgerlichen

Gesellschaft Thätige, Erwerbende, vertritt der Mann die Frau und die ganze Familie nach Aussen. In seinem Willen ist der Wille der Glieder der Familie eine gegen fremde Personen gerichtete Persönlichkeit, da in ihm eben erst die unvollständigen Personen Eine einzelne sittliche Persönlichkeit sind. Darum nennen ihn die Römer auch *pater familias*; was aber die Gemeinsamkeit der Berathung und des Entschlusses gar nicht ausschliesst, indem, nach den verschiedenen Gegenständen, die überwiegende Einsicht bald auf Seiten des Einen Ehegatten, bald auf der des andern liegen wird. Namentlich in Bezug auf's Vermögen treten die gesonderten Rechte und Pflichten der Eheleute am Bestimmtesten, als Erwerben und Erhalten desselben (§. 356), hervor. An die Stelle des Eigenthums ist nämlich die gemeinschaftliche Möglichkeit der Existenz, als das Vermögen, getreten. Denn da Mann und Frau Eine Person sind, so ist das sittlichste Verhältniss auch die Gütergemeinschaft. Sind wegen der Möglichkeit der Trennung dieser Einheit Ehepacten geschlossen (§. 497), so kann, ihnen zufolge, die Frau sich allerdings ihr Vermögen vorbehalten: d. h. auch während der Ehe die freie Disposition darüber behalten; für welchen Fall dann freilich der Mann, in allen dies vorbehaltene Vermögen betreffenden Angelegenheiten, auch nicht der Vertreter der Frau nach Aussen sein kann. Für das blos Eingebrachte ist er es, und hat darüber auch das Dispositionsrecht. Dem gegenüber müssen wir jedoch vom Standpunkt der Philosophie hier an das positive Recht die Forderung stellen, der Frau die Gleichheit der Rechte, die ihr noch fehlt, zu gewähren. Indessen auch wo getrenntes Eigenthum der Ehegatten ausdrücklich bedungen ist, wird der Gebrauch immer ein gemeinsamer sein, indem die Frau doch zu den Kosten der Wirthschaft aus ihrem Vermögen wird beizutragen haben, und überhaupt die Liebe die eheliche Gütergemeinschaft, welche die Ehepacten aufgehoben hatten, wiederherstellt.

c. Die Auflösung der Ehe.

§. 499. Die Möglichkeit der Aufhebung der Ehe liegt darin, dass die Familie ein Verhältniss der natürlichen Sittlichkeit ist, die Seite der Natürlichkeit aber die Veränderlichkeit in sich trägt. Diese Veränderlichkeit betrifft nun einerseits die Gesinnung der Liebe, die eben, weil sie auf natürlicher

Sympathie beruht, verschwinden kann; andererseits dehnt sie sich sogar auf die ganze natürliche Existenz des Einen Ehegatten, die durch den Tod aufgehoben werden kann, aus. Im ersten Falle hat die katholische Kirche die Consequenz, die aus dem Begriffe der Unauflöslichkeit fliesst (§. 497), am Vollständigsten festgehalten, und keine Scheidung erlaubt. Die Inconsequenz der protestantischen Kirche ist aber eine höhere Consequenz. Denn das Band nicht zerschneiden, wenn der Sinn dahin, ist in der That eine Knechtschaft; und die Ehe verdiente dann in Wahrheit den Namen eines Joches. Schon das jetzige Verfahren der protestantischen Orthodoxie, nur Ehebruch und bösliche Verlassung für Scheidungsgründe anzusehen, indem sie die Wiedertrauung eines aus andern Gründen geschiedenen Ehegatten verweigert, beweist die Nothwendigkeit der Civilehe, die ohnehin noch gebieterischer durch das Verlangen der katholischen Geistlichkeit nach Katholicität der Kinder bei gemischten Ehen gefordert wird. Ausser den genannten Scheidungsgründen kennt das Preussische Landrecht (Thl. II, Tit. 1, §. 668—718) noch neun andere; und wollten wir sie auch nicht sämmtlich unterschreiben, so sind doch mehrere davon nicht minder relevant. Ein begangenes Verbrechen, körperliche Mishandlungen beweisen doch wahrlich auch, dass die Einheit der beiden Personen bereits aufgelöst ist; und der letzte Grund, die unüberwindliche Abneigung, ist nicht der schlechteste. Dieser höhern Consequenz kann sich die katholische Kirche denn auch nicht ganz entziehen, und gestattet wenigstens Trennung von Tisch und Bett: begeht dabei aber wieder die Inconsequenz, die factisch aufgelöste Ehe nicht auch rechtlich aufzulösen, und so die Wiederverheirathung jedes Theils vor dem Tode des andern zu verbieten; was nur Unsittlichkeit, Ehebruch und Concubinat im Gefolge hat.

Löst aber der Tod die Ehe auf, so fragt sich, wo das Vermögen bleibt; und wir wollen diese Frage beantworten, indem wir noch eine kinderlose Ehe annehmen, ohne jedoch die Antwort so zu ertheilen, dass sie durch das Vorhandensein von Kindern unzuträglich würde. Ist Gütergemeinschaft vorhanden, so ist die Antwort leicht; der Ueberlebende bekommt die Hälfte nunmehr als sein alleiniges Privateigenthum, da er sie bei Lebzeiten des Verstorbenen bereits als sein gemeinschaftliches Eigenthum besass. Die Beantwortung der Frage erhält erst

Digitized by Google

ihre Schwierigkeit dadurch, dass Trennung der Güter zwischen den Ehegatten bestand, und also der Uebergang des Eigenthums auf den Ueberlebenden durch die Voraussetzung des Erbschaftsbegriffs erklärt werden muss. Die Vernünftigkeit des Erbrechts ist aber eine sehr bestrittene sowohl von Juristen, als von Philosophen, ohnehin durch die Socialisten; das Institut bedarf also gar sehr der Begründung. Zu dem Ende wird von dem Begriffe der Erwerbung des Eigenthums ausgegangen, als ob das Erbrecht eine Erwerbungsart des Eigenthums wäre, die wir bei den von uns (§. 459) angeführten nur vergessen hätten.

Die Römischen Juristen nennen das Erbrecht sogar eine universelle Erwerbungsart, indem man durch die Erbschaft nicht ein einzelnes Eigenthumsstück, sondern einen ganzen Complexus von Rechten erwerbe. Das Erbrecht kann aber niemals eine Eigenthumserwerbung, weder eine ursprüngliche, noch eine abgeleitete, sein: und gehört also gar nicht in's Privatrecht. Denn wo ist die Uebereinkunft und der übertragende Wille, die zu einer abgeleiteten Erwerbungsart nothwendig sind? Der Todte kann nicht in *articulo mortis* übertragen, weil er da keine freie Person mehr ist: und so lange er eine ist, will er nicht übertragen. Es bliebe also bei der Erbschaft nur die Annahme einer originären Erwerbungsart übrig: als ob die den Todten gewöhnlich umstehenden Verwandten durch Occupation das herrenlos gewordene Gut erwürben; was die Gesetze dann in allen Fällen zur Regel gemacht hätten (s. mein Naturrecht, Thl. I, S. 317). Der Fehler solcher Erklärungen besteht aber darin, das Familienvermögen zum Einzel-Eigenthum des Familienvaters zu machen; es ist vielmehr gemeinsames Eigenthum der Familienglieder, das durch den Tod des Einen Miteigenthümers zur wirklichen Theilung unter ihnen gelangt. Mit andern Worten: Um die Vernünftigkeit des Erbrechts zu erhärten, müssen wir immer wieder auf die Vernünftigkeit der Gütergemeinschaft zurückgreifen, auch wenn das positive Recht oder die Willkür der Ehegatten sie ausgeschlossen hat.

Ein positives Recht indessen kenne ich, welches, indem es die Gütergemeinschaft künstlich wiederherstellt, auch wo sie nicht vorhanden ist, dabei der Willkür der Personen dennoch den freiesten Spielraum lässt, und darum der vollkommenste Ausdruck der Vernünftigkeit in dieser Materie ist. Diese zum Gesetze erhobene Vernunft ist das Brandenburgische Provinzialerbrecht, wie es die

Digitized by Google

Constitution unseres Kurfürsten Joachim festgestellt hat. Ist nämlich eingebrachtes oder selbst vorbehaltenes Vermögen der Frau vorhanden, ihr auch eine Mitgift ausgesetzt worden, die Joachimica macht aus der durch die Liebe herbeigeführten Gemeinsamkeit des Gebrauchs, die wir (§. 498) philosophisch forderten, eine sittliche Rechtsfiction. Der Ueberlebende hat nämlich die Wahl, entweder auf die Erbschaft des Verstorbenen zu verzichten: oder sein Vermögen einzuwerfen, und dann die Hälfte der Gesammtsumme zu erhalten. Das Letztere wird er thun, wenn sein Vermögen geringer, als das des Erblassers, ist. Wenn er will, hat er also seine richtige Hälfte am gemeinsamen Gute: wo nicht, hat er die volle Freiheit, sich, den Ehepacten gemäss, auf den Standpunkt des strengen Eigenthums zurückzuziehen. Was aber im Falle des Verzichtens aus dem Eigenthum des Verstorbenen, oder im Fall des Einwerfens aus der andern Hälfte, wird, darum brauchen wir uns beim Eherecht noch nicht zu kümmern; es wird sich beim Auflösen der väterlichen Gewalt (§. 503) ergeben.

2. Die väterliche Gewalt.

§. 500. Die väterliche Gewalt ist das zweite der sittlichen Familienverhältnisse, die real gewordene Familie, während die Ehe die Familie nur der Möglichkeit nach war. Diese Verwirklichung der ehelichen Liebe liegt aber darin, dass die Gatten im Kinde ihre blos innerliche, und mithin von der Willkür noch abhängige Einheit der Personen zur unauflöslichen, objectiven gemacht haben. Das Kind hat so viel vom Blute der Mutter, als von dem des Vaters; und die Eltern schauen ihre sittliche Einheit als das Dasein einer andern Person an. Daher werden die Kinder ein Pfand der Liebe genannt; und eine kinderlose Ehe scheint weniger dauerhaft, auch leichter auflösbar, indem nach der Trennung kein objectives Band mehr übrig geblieben ist, das die einander Entfremdeten zusammenhielte. Das Verhältniss der Eltern und Kinder, als die verwirklichte Familie, ist selbst wieder als ein Ganzes nach Entstehen, Bestehen und Auflösen zu betrachten.

a. Die Entstehung der väterlichen Gewalt.

§. 501. Da die Familie eine natürliche und eine geistige Seite hat, so kann die Entstehung der Kindschaft mehr nach der Einen oder mehr nach der andern Seite hin liegen, oder beide mit einander verbinden.

Digitized by Google

α. Die erste Entstehung ist die natürliche Zeugung, freilich nur innerhalb der Ehe; so dass die geistige Seite dabei nicht ausgeschlossen ist. Ja, die Ehe ist selbstverständlich die rechtliche Präsumtion der natürlichen Kindschaft. Daher gilt der Satz der Juristen: *pater est, quem nuptiae demonstrant.* Wo aber die Ehe fehlt, begründet die ausserehelliche Geburt nur die elterliche Gewalt der Mutter, weil der Vater unbekannt oder dunkel ist *(spurius)*; und hierin bestimmt das Französische Gesetz das Vernünftige: *la recherche de la paternité est interdite*, weil Schwängerungsklagen das Unsittlichste sind, das sich denken lässt. Denn erkennt der Vater nicht freiwillig die wilde Ehe, also aus Liebe, an, wie soll ohne Unsittlichkeit die äussere Form der Liebe gerichtlich bewiesen werden?

β. Die zweite Form der Entstehung der väterlichen Gewalt ist dagegen die rein geistige, die Adoption. Doch stellt das Gesetz mit Recht hier Schranken auf, damit kein legitim in der Ehe erzeugtes Kind durch das Ankind beeinträchtigt werde. Es gehört also ein gewisses Alter, wie Kinderlosigkeit dazu, um adoptiren zu dürfen.

γ. Die dritte, die beiden ersten, die natürliche Zeugung und die Adoption, gewissermaassen mit einander verknüpfende Entstehungsart der väterlichen Gewalt ist selbst wieder eine doppelte: entweder adoptirt ein Junggeselle unmittelbar und schlechthin sein natürliches Kind; oder er thut es auf dem sittlichen Wege, indem er die Mutter heirathet; — so dass also die Legitimation *per subsequens matrimonium* eintritt.

b. Rechte und Pflichten der Eltern und Kinder.

§. 502. Während das auf Gleichberechtigung beruhende Verhältniss der Geschlechter die natürliche Grundlage der Ehe bildet, so ist das der Eltern und Kinder von Anfang an auf Ungleichheit gegründet, die nur durch den ganzen Verlauf des Verhältnisses wieder zur Gleichheit zurückkehrt. Während es in der Ehe juristische Personen sind, die mit Willkür in das Verhältniss treten, das so, ohne natürliche Einheit des Bluts, ein von beiden Seiten frei gewähltes ist: so haben wir dagegen jetzt ein durch den Naturprocess selbst gesetztes, nicht durch die Willkür hervorgebrachtes Verhältniss, in welches die Eltern als die fertigen, gereiften, vernünftigen und freien Persönlichkeiten treten: die Kinder aber nur natürliche, an sich ver-

nünftige, werdende, unfertige Persönlichkeiten sind. die erst durch die Eltern zur Befreiung kommen sollen; Das ist der Rechtsgrund der väterlichen Gewalt.

Es ist auch hier wieder eine einseitige Naturbestimmtheit, nämlich die der Lebensalter, welche die Hilfe und Unterstützung verlangt. Wenn in der Ehe aber das auf dem Geschlechtsunterschied basirte *mutuum adjutorium* das Princip war (§. 495, 497), so scheint jetzt die Mutualität unmöglich zu sein; denn die Kinder bedürfen der Hilfe, und die Eltern gewähren sie. Die Kinder scheinen also, den Eltern gegenüber, die Eigennützigen zu sein, die Eltern allein die sich Aufopfernden. Indem aber die Eltern die Kinder zu sich erheben, sie zu vernünftigen Personen ausbilden, und in dem Maasse erstarken sehen, als ihre eigenen Kräfte allmälig zur Schwäche des Greisenalters herabsinken, so ist damit der dialektische Umschwung innerhalb des Verhältnisses selber eingeleitet. Denn indem die Kinder endlich dahin gelangen, wovon die Eltern ausgingen: so stellt sich die Gleichheit in der Ungleichheit dadurch wiederher, dass nunmehr den Kindern die Pflicht der Hilfeleistung und Unterhaltung obliegt, die anfänglich die Eltern hatten. Auf diese Weise ist der Mutualismus, wenn auch nur beziehendlich für verschiedene Zeiträume, dennoch vorhanden.

Das Mittel aber, das die Eltern haben, um sich die Kinder gleich zu machen, ist die Erziehung; und Das ist sowohl ein Recht, als auch die Pflicht der Eltern. Wir hätten hier also die Principien der Pädagogik, die wir bereits (§. 368) in der Kürze berührten, nunmehr etwas näher anzugeben. Die Erziehung ist vor allen Dingen eine häusliche, und mit der haben wir es hier allein zu thun, während die öffentliche Erziehung in der Schule erst später erörtert werden kann. Das Erste ist hier die physische Erziehung des Kindes. Um den Geist entwickeln zu können, muss das Organ gesund sein, nach dem schon angeführten Grundsatz, dass nur in einem gesunden Körper eine gesunde Seele Wohnung aufschlagen könne. Mit der Sprache, mit dem Ich-Sagen tritt das Kind in's Knabenalter. Nachdem dem Leibe zunächst die vollkommenste Ausbildung gelassen worden, muss er zweitens, um geeignetes Werkzeug des Geistes zu sein, auch negativ gesetzt werden: die Triebe müssen gemässigt, zurückgedrängt werden, um den Bestimmungen des Geistes Platz zu machen; Das ist die Zucht, welche aber mehr durch eine

objective Veranstaltung der Sache, der Verhältnisse, als durch die Willkür der Erzieher, sei es als unmittelbarer Befehl, sei es als Räsonnement aus Gründen, an die Kinder kommen muss; — ein Verlangen, auf das besonders Rousseau in seinem *Émile* besteht. Das Dritte ist die positive Erziehung durch Hineinbildung des allgemeinen Geistes in die individuelle Person. Hier ist die Eine Seite der geistigen Erziehung das Spiel; worin dem Knaben die wirkliche Welt als die seiner Phantasie vorgeführt wird, um sich praktisch zum Handeln in der eigentlichen Welt vorzubereiten. Die andere Seite derselben ist die, dass die bestehende Welt theoretisch dem Knaben an seine Vorstellung durch den Unterricht gebracht wird; wo aber die Grenze der häuslichen Erziehung und ihr Uebergang in die öffentliche liegt.

Die Pflicht der Kinder gegen die Eltern ist dagegen die Unterwerfung, der Gehorsam gegen dieselben, damit sie in Nachahmung derselben gross werden. Dieser Trieb, gross und somit vernünftig zu werden, ist auch der Sporn, der den Eltern die Erziehung erleichtert, bis sie den Lohn ihrer Arbeit und ihrer Opfer durch den Beistand ernten, den ihnen die nunmehr erwachsenen Kinder ihrerseits gewähren.

c Die Auflösung der väterlichen Gewalt.

§. 503. Auch hier kann, wie bei der Entstehung, der Grund mehr nach der geistigen oder mehr nach der natürlichen Seite liegen: und endlich auch eine Verknüpfung dieser beiden Seiten stattfinden; so dass wir drei Arten der Auflösung der väterlichen Gewalt werden aufzuführen haben.

α. Wie die Adoption die rein geistige Knüpfung des Verhältnisses ist, so bildet erstens die Emancipation die rein durch den Willen gesetzte Auflösung. Das Entlassen eines unmündigen Kindes aus der väterlichen Gewalt muss aber jedesmal mit Adoption in eine andere Familie verbunden sein, weil die Pflicht der Erziehung nicht umgangen werden darf. Sollte indessen das Kind eine so frühe Reife und Selbstständigkeit zeigen, um vor der gewöhnlichen, durch die Gesetze angeordneten Zeit der Leitung der Eltern entbehren zu können, so kann auch die Emancipation für sich eintreten. In keinem Falle zieht dieses Entlassen aus der väterlichen Gewalt aber, wie bei den Römern, den Verlust aller Familienrechte nach sich: ist nicht, wie sie es nennen, eine *capitis deminutio.*

β. Die zweite Weise der Auflösung der väterlichen Gewalt ist die natürliche durch den Tod. Den Grund des Erbrechts haben wir bereits beim Eherecht angeführt (§. 499). Vor Allem sind die Kinder Eine Person mit dem Erblasser: daher schon bei Lebzeiten des Vaters oder der Mutter Miteigenthümer (ἐν κτήσει), wie Plutarch sagt; und kommen durch deren Tod, der ihren ideellen Antheil realisirt, nur ἐν χρήσει. Ihnen gehört die andere Hälfte des Familienvermögens, nachdem der überlebende Ehegatte die eine erhalten; und in diese übrig gebliebene Hälfte, über die wir jetzt erst zu sprechen haben, theilen sie sich gleichmässig. Soweit wäre Alles in Ordnung. Aber nun kommt das Testament, das wenigstens lediglich der positiven Gesetzgebung anzugehören scheint; oder es fragt sich, ob auch dieses noch einer Rechtfertigung durch die Philosophie fähig sei. Wenn keine *heredes sui* vorhanden sind, das heisst solche, die durch sich selbst, durch ihre natürliche Persönlichkeit, als Kinder, Erben sind: so kann der Erblasser, wie durch Adoption, die ja eben eine Kindschaft ist, eine geistige Familie als diejenige erklären, welche an die Stelle der natürlichen, die ihm fehlt, zu treten habe. Auch das Testament beruht also auf der Einheit der Personen, also eigentlich auf der Gütergemeinschaft, und ist kein *donatio inter mortuos*. Es fragt sich aber, ob, wenn Kinder vorhanden sind, das Intestat-Erbrecht das testamentarische gänzlich ausschliesst. Hier hat der *code civil* der Franzosen das Vernünftige getroffen, Der Erblasser ist doch auch Miteigenthümer, und zwar *pro rata*; er wird also mit seinen Kindern zusammengezählt, und kann über den aliquoten Theil bestimmen, der ihm als Kopf gehört: also z. B. über den vierten Theil, wenn er drei Kinder hat (*la quotité disponible*). Ist der Pflichttheil im Testamente aber nicht erreicht, so können die Kinder dann allerdings das Testament umstossen, und gegen das Testament (*tabulae*) auf's Intestaterbrecht Anspruch erheben: *hereditas contra tabulas*.

γ. Die dritte Auflösung der väterlichen Gewalt ist die sowohl natürliche, als auch geistige. Wenn die Kinder durch die Erziehung zu vernünftigen Personen erwachsen sind, so sind sie in das Alter der Mündigkeit oder Grossjährigkeit getreten, können dann eigenes Vermögen erwerben (*peculium*), eine neue Familie gründen, sich etabliren: und sind auch durch alles Dieses, von selbst und ohne Weiteres, aus der väterlicheu Gewalt entlassen.

Digitized by Google

3. Die Auflösung der Familie.

§. 504. Durch die Grossjährigkeit und Selbstständigkeit der Kinder ist die Familie aufgelöst. Doch da wir sagten, dass diese Aufhebung der Familie nicht die Familienrechte aufhebt (§. 503): so sind die Bande, welche die Familienglieder einst verknüpften, immer noch Familienverhältnisse; und wir haben also die Verhältnisse der aufgelösten Familie zu betrachten: erstens nämlich die beginnende Auflösung der Familie im geschwisterlichen Verhältnisse; zweitens die Verwandtschaft, als das reale Bestehen der aufgelösten Familie; drittens das gänzliche Verschwinden des Familienbandes, als eines natürlichen, worin dennoch das Analogon eines Familienverhältnisses noch vorhanden ist, — das Gesindeverhältniss.

a. Bruder und Schwester.

§. 505. Das geschwisterliche Verhältniss ist das reinste aller Familienverhältnisse, weil hier die natürliche und die geistige Einheit der Personen im vollsten Gleichgewicht ist: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit am Ungehindertsten hervortreten; und das *mutuum adjutorium* auf dem Unterschied der Geschlechter, aber sowohl ohne geschlechtliches Begehr, wie bei der Ehe, als auch ohne Erziehungsbedürftigkeit, wie bei der väterlichen Gewalt, beruht. Der Bruder, als der Stärkere, ist der natürliche Beschützer der Schwester; sie hilft, in Ermangelung der Ehe, ihm sein Hauswesen leiten. Sie sind gleich, weil sie nur gegen einen Dritten im Verhältniss der väterlichen Gewalt stehen: und frei gegeneinander, sobald sie derselben entwachsen sind. Da Jeder in der Erbschaft schon den ideellen Antheil seines Familien-Eigenthums erhalten hat, so ist er auch als Privat-Eigenthümer frei; und sein Testament geht der Intestaterbfolge vor, ohne dass dadurch die Unterstützungspflicht hilfsbedürftiger Geschwister ausgeschlossen wäre.

b. Die Verwandtschaft

§. 506. Während im geschwisterlichen Verhältnisse die wirkliche Einheit der Personen durch das gemeinsame Band der väterlichen Gewalt die Regel bildet, so ist der Begriff der Verwandtschaft nur die Möglichkeit der Einheit der Personen, wenn z. B. der Grossvater noch lebt, während die Väter seiner Enkel vor ihm verstorben sind; diese Enkel werden daher auch von den

Römern *fratres patrueles* genannt. Der Grund der Intestat-Erbschaft ist auch hier diese Möglichkeit der Einheit der Personen; aber das Testament, als die wirkliche geistige, wenn auch künstliche Einheit, hat unbedenklich auch hier den Vorzug. Beim Eintritt des Intestaterbrechts aber geht der nähere Grad dem fernern vor. Die Zahl der Grade wird durch die Zahl der Zeugungen, die zwischen Erblasser und Erben liegen, bestimmt. Nähere Grade schliessen entferntere aus, gleiche aber erben nach Linien.

c. Das Gesindeverhältniss.

§. 507. Das Gesindeverhältniss gehört offenbar zur Familie, indem es alle Requisite, die auf den Begriff der Familienglieder passen, in sich schliesst. Das Gesinde ergänzt die geistige Person der Familie dadurch, dass es durch seine Dienstleistungen die bessere Befriedigung der Bedürfnisse herbeiführt. Es ist eine gewisse Einheit der Personen unverkennbar, insofern der Hausherr das Gesinde nach Aussen vertritt, sogar Erziehungsrechte über dasselbe ausübt, ja oft auch im Testamente für die geleisteten Dienste, besonders wenn sie von Anhänglichkeit an der Familie zeugten, belohnt. Das Gesinde erwirbt sich in diesem Falle die Einheit der Personen, die zu jeder Erbschaft erforderlich ist, durch seine langjährige Treue. Es fehlt aber die natürliche Einheit des Bluts, die indessen ja auch bei der Ehe nicht vorhanden ist. Das Gesindeverhältniss beginnt, wie die Ehe, mit einem Vertrage. Wenn dieser in der Ehe aber grossentheils durch's sittliche Verhältniss absorbirt wird, so können wir doch nicht sagen: ganz und gar, da in den Ehepacten auch contractliche Vermögensverhältnisse übrig bleiben. Vom Gesindevertrage müssen wir ebenfalls, aber im umgekehrten Verhältnisse, behaupten, dass, wenn der Vertrag grossentheils erhalten bleibt, doch das sittliche Verhältniss nicht ganz durch denselben verdrängt wird, wie wir eben anführten; und auch im Dienstzeugniss, beim Auflösen des Verhältnisses, kann ein solcher Ueberrest noch als ersichtlich angenommen werden.

Durch die drei letzten Verhältnisse der sich auflösenden Familie haben sich die Familien vervielfältigt: nicht nur Geschwister, auch Verwandte bilden neue Familien. Auch das Gesinde kann selbst mit einer eigenen Familie in's Hauswesen des Dienstherrn als Familienglied eintreten. So haben wir das Verhältniss mehrerer Familien zu einander; und Das ist das sociale Recht, zu dem wir nunmehr übergehen.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Das sociale Recht.

§. 508. Indem die grossgezogenen, freigewordenen Personen aus der Familie ausgetreten sind, um neue Familien zu gründen: so kehrt eine jede Familie, im Familienvater, ihre freie juridische Person gegen die anderen Familien heraus, während sie nach Innen ein sittliches Ganze bleibt. Wer aber noch keine Familie gegründet hat, ist dennoch, als der Möglichkeit nach ein *pater familias*, mit demselben Rechte bekleidet, wie der wirkliche. Wir haben also jetzt juristische Personen in freiem Verkehr mit einander, unter denen der Standpunkt der objectiven Freiheit des strengen Rechts wieder hergestellt ist, aber zu seinem innern Ansich die natürliche Sittlichkeit der Familie hat. Der dialektische Process des socialen Rechtes besteht dann eben darin, dieses innere Ansich der Sittlichkeit in die vorhandene Wirklichkeit des strengen Rechtes hinein zu bilden, dieses von jener immer mehr durchdringen zu lassen; und so zuletzt die freien Rechts-Personen aus ihrer für sich seienden Einzelnheit gänzlich zur sittlichen Einheit einer solchen geistigen Person zu erheben, welche, wie die Gesammtheit aller Einzelnen, so zugleich deren allgemeines Collectiv-Individuum bildet. Die sittliche Einheit der Familie wird wiederhergestellt, aber ohne dass die juristische Persönlichkeit ihr geopfert zu werden braucht.

Die Eintheilung des socialen Rechtes ist hiernach folgende. Weil erstens die sittliche Einheit nur das innere Ansich der Rechtspersonen ausmacht, so sind sie sich derselben noch keineswegs bewusst: sondern verfolgen eine jede ihre egoistischen Zwecke, um für's Wohl ihrer gegenwärtigen oder dereinstigen Familie zu sorgen. Wegen dieses sittlichen Hintergrundes der Selbstsucht, ist sie unmittelbar in Geselligkeit umgeschlagen: und zwar um so mehr, als Jeder, indem er nur für sich zu arbeiten meint, wie wir bald sehen werden, auch für die Bedürfnisse aller Andern sorgt. So erzeugt sich aus dem Wohl der Einzelnen der allgemeine Wohlstand, aber freilich nur durch ein blindes Band der Nothwendigkeit, welches die Einzelnen umschlingt. Weil ihnen auf diese Weise das Bewusstsein des gemeinsamen Zweckes noch fehlt, so bleibt es zufällig, ob im Kampfe der selbstsüchtigen Interessen gegeneinander die Geselligkeit auch wirklich erzielt wird: jeder Einzelne auch in der That sein Wohl in diesem allseitigen Stossen und Drängen finde. Diesem Mangel abzuhelfen, klärt sich

Digitized by Google

das blinde Band der Nothwendigkeit zum Bewusstsein des gemeinsamen Zweckes auf. Das ist die zweite Seite des socialen Rechts: die Vergesellschaftung der Einzelnen behufs der Erreichung dieses Zweckes in den Vereinen der bürgerlichen Gesellschaft. Da derselbe jedoch immer nur erst das Wohl der Einzelnen, wenngleich aller Einzelnen, zum Inhalt hat: so bleibt seine Allgemeinheit, bei der Beschränktheit dieses Inhalts, eine blos formelle; und erst drittens bricht die Allgemeinheit des Inhalts, das Wohl der allgemeinen Persönlichkeit, nämlich des Collectiv-Individuums, welches wir ein Volk nennen, im Staate durch.

A. Der Wohlstand.

§. 509. Das Umschlagen des Wohlstands des Einzelnen in den allgemeinen Wohlstand, dadurch, dass Alle für die Befriedigung der Bedürfnisse Aller, ohne es zu wissen, sorgen (§. 508), — Das ist erstens der Gegenstand der in der modernen Zeit aufgestellten Wissenschaft der Nationalökonomie. Dass Jeder in dem Eigenthum, in dem Dasein seiner Freiheit überhaupt, die er als Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse sich errungen hat, nicht gestört werde, sondern diese objective Freiheit ihm durch Alle gewährleistet werde, ist zweitens die Rechtspflege; die erste Bedingung des Wohlstandes durch Sicherstellung des Besitzes. Wo aber kein Besitz vorhanden ist, muss, um den allgemeinen Wohlstand nicht in den Gegensatz gegen den Wohlstand des Einzelnen gerathen zu lassen, dafür gesorgt werden, dass den Darbenden die Mittel zur Erwerbung von Eigenthum dargeboten werden; das Wohl selbst wird damit drittens als Recht behandelt, und Das kann, den neuern Ideen zufolge, nur durch Gemeinsamkeit des Wirkens Aller für Alle ermöglicht werden, während es bisher blos als eine äusserliche Vorsorge durch den Polizeistaat auftrat.

1. Die Nationalökonomie.

§. 510. Drei Fragen sind es, welche die Volkswirthschaft aufwirft. Was sind erstens die Bedürfnisse, welche die einzelnen Familien zu befriedigen wünschen? Wir antworten: das ganze System derselben. Was ist zweitens das Mittel, diese Befriedigung zu erlangen? Worauf die Antwort ist: die Arbeit. Endlich was ist das Resultat der durch die Arbeit gewonnenen Befriedigung der Einzelnen? Die Antwort lautet: der National-Reichthum.

Digitized by Google

a. Das System der Bedürfnisse.

§. 511. Wenn der Mensch nur Naturmensch wäre, und sich auf die natürliche Sittlichkeit der Familie beschränkte: so bedürfte er der andern Familien nicht, so wenig, als die Homerischen Cyklopen, die sich nicht um einander kümmerten; oder es bliebe höchstens, wie in den Urzeiten der Menschheit, bei der blossen losen Stammesverbindung der Familien. In jenen Anfängen der Menschheit befriedigte nämlich jede Familie alle ihre Bedürfnisse selbst, holte Holz aus dem Walde, um sich ein Blockhaus zu bauen, schoss das Wild, um sich zu nähren und zu kleiden. Die Bedürfnisse können dann nur sehr mangelhaft befriedigt werden; denn weil jeder Familie die Sorge für die Befriedigung aller ihrer Bedürfnisse obliegt, kann keinem einzelnen grosser Fleiss gewidmet werden. Wie es aber bewerkstelligt werden könne, diese grössere Sorgfalt auf ein jedes zu verwenden, um es besser zu befriedigen, wird sich sogleich (§. 512) ergeben. Hier kommt es nur darauf an, zu ermitteln, worin diese bessere Befriedigung bestehe. Das Bedürfniss der Kleidung z. B. wird sehr unvollkommen befriedigt, wenn der Mensch sich nur die Haut des von ihm erlegten Wildes umhängt. Denn Fuss, Hand und Kopf können durch ein einfaches Thierfell nicht genügend bedeckt werden. Zur bessern Befriedigung muss das Bedürfniss also in mehrere zerlegt werden, — die Theilung des Bedürfnisses: z. B. der Kleidung in Hemde, Strumpf, Beinkleid, Weste, Rock, Hut, Handschuh, Halsbinde.

Diese Vervielfältigung des Bedürfnisses ist zugleich eine Verfeinerung desselben, indem an die Stelle des rohen, blos natürlichen Bedürfnisses das künstliche gesetzt wird, das z. B. jedem Theile des Körpers durch Anpassen und Maassnehmen eine bequemere Umhüllung verleiht. Der Mensch tritt hiermit aus dem blossen Naturzustande in den der Civilisation. Indem durch die Bildung des Verstandes der Process der Vervielfältigung der Bedürfnisse immer weiter fortschreitet, und sowohl für die alten, als für die neuen immer bessere Befriedigungen aufgefunden werden: so wird von Demjenigen, der eine solche Erfindung gemacht hat, gesagt, dass er eine neue Mode einführe. Nachdem diese aber allgemein geworden ist, muss sie immer andern Platz machen; und das Resultat dieses Processes der Moden in's Unendliche ist der immer steigende Luxus. Nachdem die leiblichen Bedürfnisse auf's Vollständigste befriedigt sind, so ist klar, dass

der Geist, der Mühe für dieselben enthoben, sich der Befriedigung seiner geistigen Bedürfnisse wird widmen können.

b. Die Arbeit und die Stände.

§. 512. Das vorhin (§. 511) angekündigte Mittel, die schnellere und vollkommnere Befriedigung der Bedürfnisse, und damit den Uebergang des natürlichen Menschen in den geistig gebildeten herbeizuführen, — das ist die Theilung der Arbeit. Denn wenn jede Familie nur für die Befriedigung Eines Bedürfnisses sorgt, kann sie durch grössere Uebung die Mittel für diese Befriedigung nicht nur leichter, sondern auch in geeigneterer Art herstellen. Dass keiner Familie darum aber die Befriedigung aller übrigen Bedürfnisse entgehe, sondern jede gegenseitig für die Befriedigung der Bedürfnisse aller übrigen sorge (§. 509), — Das geschieht durch den allseitigen Tausch und Verkauf der Erzeugnisse ihrer verschiedenen Arbeit.

Diese Vorzüge der Theilung der Arbeit scheinen aber durch bedenkliche Nachtheile aufgewogen zu werden. Denn im natürlichen Zustande hangt jede Familie nur von sich selbst ab, bleibt also ein freies Gemeinwesen für sich, während mit der Theilung der Arbeit die Abhängigkeit der Menschen von einander beginnt, indem jeder auf die Arbeit der andern angewiesen ist, und verkommen würde, wenn sie ihm entginge. Von einem ganzen Menschen wird der rohe Naturmensch also in der gebildeten Gesellschaft zu einem Gliede, Stifte im Mechanismus der Ganzen. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass die eingebildete Freiheit des Naturmenschen vielmehr die grösste Abhängigkeit von der Natur ist. Wenn dagegen im gebildeten Zustande der Mensch vom Menschen abhangt, so ist er an seines Gleichen gewiesen, findet in der Gegenseitigkeit der Aushilfe den Schlüssel seiner Befreiung: und söhnt so Selbstsucht und Geselligkeit in Wahrheit mit einander aus, wenn diese Versöhnung vorerst auch nur ein bewusstloses Band der Nothwendigkeit ist. Die Theilung der Arbeit führt nun aber den Unterschied der Stände herbei.

α. Zuerst werden die rohen Producte der Natur durch Occupation erworben, um sie denen zugänglich zu machen, welche sie dann weiter formiren wollen, damit sie dem menschlichen Bedürfnisse dienen, d. h. consumirt werden können. Freilich mögen einzelne Producte der Natur auch unmittelbar als solche genossen werden, wie die Milch der Kuh oder die Früchte des Baums. In-

dessen muss man sie immer gewinnen, den Baum pflegen, die Kuh hegen. Die diesem ersten, natürlichen, substantiellen Stande angehörigen Klassen der Arbeiter sind die Ackerbauer, Gärtner, Jäger, Hirten, Bergbauer u. s. w. Da die Natur hier, der Arbeit gegenüber, das Meiste leistet: so leben diese Stände in grösserer Einfachheit, in grösserem Zutrauen zur Natur, sind mehr auf das Familienleben angewiesen, und wohnen auf dem Lande, in Dörfern, ohne dass der Unterschied von Stadt und Land die rechtliche und politische Gleichheit dieser Stände gegen die übrigen stören dürfte.

β. Die Form, welche der Städter dem Rohproducte giebt, ist das Erzeugniss seines Geistes. Selbstthätigkeit, grösseres Vertrauen zu sich selbst, höhere Bildung kommt daher diesem zweiten, dem reflectirenden Stande, zu, welcher das Moment des Fortschritts, der geistigen Entwickelung, und so der Unruhe, der Bewegung, im Gegensatz zur Stabilität des Landmanns, darstellt. Es ist der Punkt, wo die mehr natürlichen Bedürfnisse des ersten Standes sich in die künstlicheren des zweiten verwandeln.

αα. Die Befriedigung eines einzelnen ganzen Bedürfnisses auf individuelle Anforderung des Bedürftigen leistet hier der Handwerkerstand. Jenachdem er dem rohen Producte eine feinere Form, als sein Mitarbeiter, giebt, wird seine Waare mehr gesucht sein, er in der Concurrenz von den Consumenten bevorzugt werden, und so auch seine eigenen Bedürfnisse durch grösseren Ertrag seiner Arbeit besser befriedigen können. Wie ich aber den Unterschied der Stände überhaupt nur als einen relativen bezeichnet habe, so bricht auch in den Ackerbau die Concurrenz ein, und durch eine rationelle Bewirthschaftung, Drainage u. s. w., wird auch ein Acker an Tragfähigkeit gegen andere gewinnen.

ββ. Jemehr die Bedürfnisse getheilt werden, desto abstracter und ungeistiger wird die Arbeit, deren Producte dann zu blossen Mitteln für die Mittel der Befriedigung der Bedürfnisse herabgesetzt sind. Es werden Nadeln, Bänder, Tuche u. s. w. producirt, um erst aus ihnen einzelne Kleidungsstücke zu erzeugen, oder sie zierlicher und nutzbarer zu machen. Solche Producte werden nicht auf einzelne Bestellung, sondern im Grossen hergestellt und verkauft, um darauf erst im Kleinen an den Handwerker gebracht zu werden. Das ist die Aufgabe des Fabrikantenstandes; wo die immer grössere Theilung der Arbeit diese immer mechanischer macht, bis an die Stelle der Menschenhand die

Digitized by Google

Maschine treten kann, welche von derselben blos geleitet und überwacht zu werden braucht. Doch auch in die ländliche Arbeit und in das Handwerk hat die Maschine jetzt bereits ihren Weg gefunden.

γγ. Der Kaufmannsstand endlich vermittelt den Umlauf, indem er im Grosshandel die von dem substantiellen Stande gewonnenen Producte diesem abnimmt, um sie den formirenden Ständen zuzuführen: im Kleinhandel den Vermittler zwischen dem Producenten und dem Consumenten abgiebt; und im Banquiergeschäft das Bedürfniss des Geldes für die Käufer befriedigt. Der durch den Handelsstand vermittelte Umlauf ist die auf's Höchste zugespitzte Form an den materiellen Producten.

γ. Die Form aber, als die rein geistige Thätigkeit zur Befriedigung der geistigen Bedürfnisse — d. h. der dritten, höchsten Stufe der Bedürfnisse —, bildet den Gegenstand der sogenannten gelehrten Stände, die jedoch ebenso Arbeiter, wie die übrigen, sind, und die natürlichen, sowie die künstlichen Bedürfnisse derselben zur Voraussetzung haben.

αα. Dem Arzte ist die Wissenschaft des thierischen Organismus das Mittel, um dem Einzelnen die Gesundheit, und damit das nothwendigste Mittel zur Befriedigung sowohl seiner leiblichen, als seiner geistigen Bedürfnisse, darzubieten.

ββ. Der Künstler befriedigt das Bedürfniss der Schönen, als der reinen Form des Geistes am Materiellen, welche selbst zum höchsten Inhalt des Ideals wird: während der Handwerker, als Industrieller, mehr nur die äussere Form der Schönheit an das materielle Mittel der Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse anzubringen bestrebt ist.

γγ. Der Geistliche hat seinen Namen von der Befriedigung des höchsten geistigen Bedürfnisses, die er im Dienste des Guten, als der allgemeinen Weltmacht, allen Menschen in der allverständlichsten Form der Vorstellung gewähren soll.

δδ. Das Bedürfniss der Wahrheit in dem Unterricht der Wissenschaft befriedigt endlich der Lehrer, als solcher. Aus der Thätigkeit aller Stände, um den Wohlstand aller Einzelnen hervorzubringen, entspringt aber der Nationalreichthum.

c. Der National-Reichthum.

§. 513. Weil Selbstsucht und Geselligkeit nur durch das bewusstlose Band der Nothwendigkeit zusammengehalten werden, indem Jeder nur für sich zu sorgen scheint: es also zufällig

bleibt, ob in dem Gewährenlassen dieses blinden Strebens und Treibens, bei dem immer steigenden Reichthum der Gesammtheit, auch jeder Einzelne sein Auskommen finde; so besteht die Dialektik der Volkswirthschaft eben darin, dass, — jemehr der Nationalreichthum durch immer grössere Verfeinerung, Luxus und Civilisation steigt, und die Geschicktesten, welche diese Steigerung bewerkstelligen, sich dadurch vor den Andern auszeichnen, — diese vielmehr zurückkommen, und immer mehr in Armuth versinken. Die Gegensätze des Reichthums und der Armuth treten also immer schroffer gegeneinander auf, je weiter die Gesellschaft in ihrer Ausbildung fortschreitet.

α. Die erste Quelle des Reichthums ist das Grundeigenthum, welches dem substantiellen Stande die Bodenrente verschafft. Aber hier tritt sogleich der Unterschied des grossen und des kleinen Grundbesitzes ein, — ein quantitativer Unterschied, der anfänglich als der qualitative Gegensatz unterschiedener Stände, des Adels- und des Bauernstandes, auftrat. Je grösser der Umfang des Besitzes ist, desto nothwendiger ist die Theilung der Arbeit. Der grosse Eigenthümer hat Hirten, Jäger, Fischer, Knechte; er selbst, oder sein Verwalter führt die Aufsicht. So wird durch die Theilung der Arbeit in der grossen Wirthschaft besser gearbeitet und mehr geerntet, während in der kleinen Wirthschaft der Landmann, wie im Naturzustande, fast alle Geschäfte in seiner Person oder Familie vereinen muss, und daher nicht so gut arbeiten kann. So wird der Reiche immer reicher, der Arme immer ärmer: jener kann auf diese Weise diesem immer mehr Boden, durch Abschlachtung der Bauernhöfe, abgewinnen, bis die Scholle des Bauern nicht mehr gross genug ist, ihn zu ernähren; der Besitz der grossen Eigenthümer dagegen zu gross wird, um noch gut bebaut zu werden. So wird sich die mittlere Grösse und die Vertheilung des Grundbesitzes an Viele als das Beste ergeben, während schon nach Plinius (*Hist. nat.* XVIII, 7) der grosse Grundbesitz Italien Verderben brachte (*latifundia perdidere Italiam*).

β. Dieselben Gegensätze finden wir bei der zweiten Quelle des Reichthums, welche in dem beweglichen Eigenthum, den durch den reflectirenden Stand umgeformten Producten des Bodens, enthalten ist. Die Form erhöht den Werth der Producte oft um mehr, als das Doppelte. Um diese Formirung vornehmen zu können, bedarf es vielfacher Einrichtungen, Werk-

zeuge: kurz Betriebsmittel, die vorher angeschafft werden müssen, ehe an's Werk gegangen werden könne. Das Mittel für diese Vorarbeiten ist das Geld, die allgemeine Brauchbarkeit, ehe an den besonderen Nutzen gedacht werden kann. Das Geld ist das Resultat der Arbeit, ersparte Arbeit, die nicht für den Gebrauch des Lebens nöthig war, sondern den Ueberschuss in Form des Werthes darstellt (§. 460): das Capital und die Capitalrente, in welcher eben die zweite Quelle des Reichthums enthalten ist. Es ist damit nicht gesagt, dass der Ackerbau nicht auch Capital, Werkzeuge, Vorarbeiten brauche, aber nicht so viel, weil die Natur eben das Meiste thut. Der Arbeiter, welcher in der Concurrenz den Vorsprung vor einem andern gewinnt, erhält zum Lohne seines Sieges ein Monopol, legt Geld zurück, kann Maschinen bauen, welche die Arbeit wieder verbessern, hat durch sein Vermögen Credit beim Banquier; und wird so immer reicher, als der, welcher, in der Concurrenz zurückbleibend, sich auf die Handarbeit angewiesen sieht, und, weil er kein Pfand geben kann, des Credits entbehrt. Da, mit der Theilung der Arbeit, diese um so mechanischer und ungeistiger wird (§. 512): so werden die Arbeiter, besonders in den Fabriken, um so unfähiger, für geistige Bildung. Je ungehinderter der Verkehr im freien Handel ist, desto leichter werden zwar die Producte für den Consumenten zugänglich, desto grösser ist also sein Wohlstand. Indem der freie Handel aber die Concurrenz ganz unbeschränkt walten lässt, entbehren viele Producenten den Schutz ihrer Arbeit, und können sie nicht verwerthen; für ihren Wohlstand scheint also die Prohibition oder der Schutzzoll das Vortheilhafteste zu sein. Alle diese Dialektik erzeugt hier der Gegensatz des Producenten und des Consumenten, des Capitalisten und des Handarbeiters, des Arbeitgebers und des Arbeitnehmers: wie im substantiellen Stande es der Gegensatz des Grundeigenthümers und des Tagelöhners thut. Mit einem Worte, wie die Capital- und die Bodenrente Quellen des immer steigenden Reichthums auf der Einen Seite sind, so ist ihr Monopol der Grund der immer steigenden Verarmung auf der andern.

γ. Die dritte Quelle des Reichthums liegt in den Geschicklichkeiten des gelehrten Standes, — die Arbeitsrente: wiederum nicht, dass die beiden ersten Stände nicht auch der Geschicklichkeit zu ihrer Arbeit bedürften; aber der gelehrte Stand ist auf diese Quelle beschränkt, es sei denn, dass auch

er des Capitals für seine Studien bedarf. Dem zweiten Stand ist dieses unentbehrlich, und beim ersten muss noch der Grundbesitz hinzukommen. Je geschickter aber alle Stände werden, desto besser und desto mehr kann producirt werden. Mit der Leichtigkeit der Production steigt auch die Zahl der Consumenten, die Bevölkerung: und zwar um so mehr, je grösser die Geschicklichkeit des Arztes ist, den Tod hinauszuschieben. Das macht aber das Uebel nur immer grösser. Denn indem die Bevölkerung rascher wächst, als die Production, darbt ein Theil der Bevölkerung, da doch der andere im Ueberfluss schwelgt. Während Künste und Wissenschaften immer mehr blühen, können die Armen, die mit der Noth des Lebens zu kämpfen haben, sich Theils aus Geldmangel die höheren Genüsse des Schönen nicht verschaffen: Theils sind sie, wegen des Mechanischen ihrer Arbeit, unfähig geworden, die bildenden Früchte der Wissenschaft zu geniessen. Sie müssen sich bei dieser „Nothwendigkeit des menschlichen Elends", über die Proudhon in seiner „Philosophie der Staatsökonomie" zwei Bände geschrieben hat, damit begnügen, vom Prediger auf eine bessere Welt vertröstet zu werden, wo sie, für die Schwielen ihrer Hände und die Leere ihres Magens in dieser Welt, eine jenseitige Entschädiguug zu erlangen hoffen können. Das ist der trostlose Schluss der Nationalökonomie. Indessen zwingt die Nothdurft des Lebens die Armen, wenn sie mit dem besten Willen sich Eigenthum und Genuss durch ihrer Hände Arbeit zu verschaffen nicht vermochten, Beides auf unrechtmässige Weise durch ein Verbrechen zu erlangen. Das Proletariat entschuldigt nicht das Verbrechen, lässt es aber in einem mildern Lichte erscheinen, als beim Reichen; denn ein Theil der Schuld gehört diesem allgemeinen blinden Zusammenhange der Volkswirthschaft an. Das Erste also, um dem Uebelstande abzuhelfen, ist die negative Auskunft, wenigstens das Unrecht, das dem Besitzenden zugefügt wurde, wieder aufzuheben; — die Rechtspflege.

2. Die Rechtspflege.

§. 514. Da ein wesentliches Erforderniss des Wohlstands, die Sicherheit des Besitzes ist, so stockt, ist diese in Frage gestellt, die Production, der Handel sogleich. Es muss also durch die Bestrafung des Verbrechers, durch die Gewissheit der Wiederherstellung des Schadens das Gefühl der Zuversicht erweckt

werden, damit Jeder ungestört seiner Arbeit nachgehen könne, ohne um die Früchte derselben betrogen zu werden. Dies geschieht eben durch die Rechtspflege, welche, — indem sie nunmehr erst die im Rechtstriebe enthaltene Ausgleichung der Selbstsucht und der Geselligkeit (§. 435) verwirklicht, auch die Rache nicht mehr in's Ungemessene schweifen lässt (§. 478), — durch das Zusammenwirken aller Einzelnen eine feste Norm des Rechts aufstellt, das mit Unparteilichkeit und ohne Leidenschaft durch ein objectives Verfahren gehandhabt wird, ohne der privaten Willkür länger Preis gegeben zu sein (§. 470). So haben wir erstens das Gesetz, als diese Norm, zweitens den Richter, als das lebendige Gesetz, welches er ausführt, drittens das Verfahren, wie das Gesetz zur Durchführung kommt, im Rechtsgang zu betrachten.

a. Das Gesetz.

§. 515. Das Recht ist hier nicht das aus der Vernunft, aus der Natur der Sache abgeleitete Recht, das wir bisher dargestellt haben, und das daher Naturrecht oder philosophisches Recht genannt werden kann: sondern das Recht, welches nach den verschiedenen Lebensweisen, Sitten, Klimaten und Gewohnheiten der Länder als Richtschnur des Handelns für ein jedes allmälig, nach dem sich darbietenden Bedürfnisse, aufgestellt wird. Dies ist das gesetzte, positive Recht, kurz das Gesetz; dasselbe unterscheidet sich Theils durch die Form, Theils durch den Inhalt vom Vernunftrecht, und ist um so besser, jemehr es sich ihm annähert. Es entspringt aus der Gewohnheit der Völker selbst, als ungeschriebenes Recht; doch muss dies Gewohnheitsrecht später, als Gesetzbuch, zu einem Systeme erhoben werden, welches eben die Weise ist, wodurch es sich dem Vernunftrecht entgegenhebt, indem es den Stoff unter allgemeine Principien zusammenfasst.

Während aber das Vernunftrecht ewig gilt, und, in Ermangelung des positiven Rechts, auch an dessen Stelle tritt, gilt dieses nur von dem Augenblicke seiner Verkündigung, und bis zu dem, wo es wieder durch ein anderes, besseres, vom fortgeschrittenen Bedürfnisse geheischtes ersetzt wird. Es verhält sich mit den Gesetzen, wie mit den Moden, da das Recht eben auch ein Bedürfniss ist, welches sich nach dem Bildungsgrade der Völker modificirt. Wie es eine vernünftige Seite hat, so hat es auch eine,

die rein positiver Natur ist, und ganz nur dem Detail der Ausführung angehört: z. B. die Form der Verträge, oder die Bemessung der Strafe Behufs ihrer Gleichstellung mit dem Verbrechen. Denn diese Gleichheit richtet sich nach dem Zustande der Gesellschaft, indem, wenn sich in dieser das Gesetz befestigt hat, eine geringere Sühne schon die Gleichheit herstellt, als in rohern Zuständen.

Aus dieser Wandelbarkeit der Gesetze fliesst auch die Lehre von den erworbenen Rechten. Ein Vertrag, der unter einem bestimmten Gesetze geschlossen ist, gewährt das erworbene Recht, nach ihm behandelt zu werden, auch wenn das Gesetz unterdessen, vor Erfüllung des Vertrags, aufgehoben wurde. Ein Verbrechen kann nur die Strafe erleiden, die das Gesetz zur Zeit bestimmte, als es begangen wurde, wenn sie milder war; denn bei der strengern Strafe hätte der Verbrecher die That vielleicht unterlassen. Ist das spätere Gesetz aber milder, so kommt dem Verbrecher dies vom Volke gewonnene allgemeine Bewusstsein zu Gute. Wer also z. B. unter der gesetzlichen Androhung des Todesstrafe einen Mord beging, darf doch nicht hingerichtet werden, wenn diese Strafart inzwischen sollte abgeschafft worden sein. Nach gesetzlicher Abschaffung der Sklaverei ist es aber aus demselben Grunde auch das Recht des Gesetzes, selbst, eine früher entstandene aufzuheben, wenn gleich der Sklavenbesitzer ein erworbenes Recht auf Entschädigung geltend machen darf.

b. Der Richter.

§. 516. Da das Recht ein Bedürfniss ist, welches, wie jedes andere, durch Leistung um Leistung befriedigt wird: so ist, kraft der Theilung der Arbeit, auch ein Stand vorhanden, welcher dieses Bedürfniss befriedigt; der Stand der Juristen, der fünfte zu den vier (§. 512) angegebenen gelehrten Ständen. Wer bei Schliessung eines Vertrags, bei Errichtung eines Testaments, um einem möglichen Unrecht oder Schaden aus dem Wege zu gehen, das Bedürfniss der Rechts-Kenntniss fühlt, der geht zu einem Rechts-Consulenten oder Notar, sich Raths zu erholen, das Instrument sich aufsetzen zu lassen. Wenn ihm ein Unrecht geschehen ist, und er einen Process anhängen muss, so nimmt er einen Anwalt, der seine Sache führe: oder auch, wenn er eines Verbrechens angeschuldigt ist; ihn ver-

Digitized by Google

theidige. Aus diesem Stande der Rechtsgelehrten und Gesetzeskundigen geht nun durch Wahl der Richter hervor, welcher das Recht zu entscheiden hat, nicht nach Willkür, wie der Schiedsrichter (§. 470), sondern unparteiisch nach den strengen Formen der Gesetze. Daher darf er nicht bei der Sache interessirt sein, weder selber, noch dadurch, dass eine der Parteien ihm verwandt ist: nur so ist er, wie Aristoteles (*Ethic. Nicom.* V, 7) sagt, „das lebendige Gerechte."

Was näher den Ursprung des Richters betrifft, kurz seine Berufung zu seinem Geschäfte, so wird er in den meisten Staaten Europa's durch die Regierung ernannt. Ist diese aber nicht auch Partei, ganz abgesehen von fiscalischen Processen? Auch die Inamovibilität des Richterstandes ist keine genügende Garantie, wenn Gehalt und Versetzung in den Händen der Regierung sind. Wir haben noch keinen Staat auf dieser Stufe, und brauchen keinen für die Einsetzung des Richters. Freilich darf er nicht von den Parteien für diesen bestimmten Fall gewählt werden; denn dann wäre er nur Schiedsrichter. Sondern entweder geschieht die Wahl durch die Gesammtheit der Familienväter, denen er Recht sprechen soll, lebenslänglich oder auf Zeit. Oder aber die Rechtsconsulenten, Notare, Anwalte, als die Pflanzschule des Richterstandes, wählen aus ihrer Mitte die Besten für diese höchste Bethätigung des Rechts. Und dann ist die Lebenslänglichkeit nicht nöthig: im Gegentheil, die erneuerte Wahl eine grössere Garantie. Die Kosten des Processes sind die Leistung für die Gegenleistung des Rechtsprechens.

c. Der Rechtsgang.

§. 517. Durch die Einführung eines Gerichts ist die Selbsthilfe ausgeschlossen; und die das Recht Suchenden haben nicht nur ein Recht, sondern auch die Pflicht, ihr Recht lediglich vor Gericht zu nehmen. Der Gerichtshof ist aber der des Orts, wo die Verhältnisse stattfinden, aus denen ein Rechtsstreit entsteht: bei Immobilien also das *forum rei sitae*, bei Verbrechen das *forum delicti commissi* u. s. w. Ferner gilt bei verschiedenen Gerichtsständen des Klägers und des Angeklagten das *forum* des Letztern, weil dessen Recht es ist, das bestritten wird. Ein Friedensrichter wird, als vorläufige Entscheidung, einen Sühneversuch, einen Vergleich mit Einwilligung der Parteien vorschlagen können, ehe der feierliche Rechtsgang be-

Digitized by Google

schritten wird. Dieser ist ein vollständiger Schluss nach der ersten Figur (§. 111), indem der Thatbestand, der im Instructionsverfahren des Civil-Processes und im Inquisitionsverfahren des Criminal-Processes festgestellt wird, den Untersatz bildet ($E=B$). Nachdem die Parteien sich erklärt, der Beweis durch Eingeständniss, Documente, Zeugenaussagen, Ocular-Inspection des Richters den Thatbestand erhärtet hat, schliesst diese erste Stufe mit dem *status causae et controversiae*. Die zweite Stufe ist die Subsumtion dieses Thatbestandes unter's Gesetz, unter die Strafe ($B=A$); Das ist der Obersatz, als der Urtheilsspruch. Und den Schlusssatz ($E=A$) bildet die Ausführung, die Executionsinstanz. Der höchste Grad der Freiheit in diesem Verfahren erfordert einerseits die Oeffentlichkeit und Mündlichkeit der Verhandlungen, was eine schriftliche Voruntersuchung nicht ausschliesst: andererseits die Theilung der Arbeit auch in dieser Sphäre. Da der Thatbestand, neben allen objectiven, indirecten, halben und Indicien-Beweisen, erst im Geständniss gipfelt: so muss, in Ermangelung desselben, die Schuldfrage durch den Spruch der Mitbürger des Verklagten oder des Angeklagten ergänzt werden, welche in seine Seele hinein das objective Eingeständniss an die Stelle des subjectiven setzen; — das Schwurgericht, welches, Theils wegen der Subjectivität des Beweises, Theils nach der Individualität des Falles, aus Billigkeitsrücksichten auf Milderungsgründe, die an die Stelle der Begnadigung zu treten haben, erkennen kann. Die Strafe bestimmt der gelehrte Richter. Endlich muss der mit der Ausführung betraute Richter verschieden von dem oder den das Urtheil fällenden sein. Kleine Sachen werden nur eines Einzelrichters bedürfen, während bei wichtigern sich ein Richter-Collegium empfiehlt.

3. Das Wohl als Recht.

§. 518. Dass das Wohl nicht blos auf negative Weise durch Wiederherstellung des Rechts gefördert: sondern positiv einem Jeden das Dasein seines freien Willens, als seine Rechtssphäre, ermöglicht werde, um vermittelst derselben sein Wohl herbeizuführen; — Das können wir das Polizeirecht nennen. Doch da, um der Selbstbestimmung der Einzelnen zu genügen, dasselbe nicht äusserlich an sie kommen darf, indem der Staat es ihnen auferlegt: so haben sie es selber, ebenso wie die

Rechtspflege, aus ihrem Schoosse zu erzeugen, indem sie in gemeinsamer Anstrengung dafür wirken. Dies geschieht durch die Association, oder das Vereinsrecht, als die immanente Thätigkeit, welche in unsern modernen Staaten einen Antagonismus gegen die staatliche Vorsorge der Polizei bildet. Indessen verliert derselbe allerdings schon dadurch Etwas von seiner Schärfe, dass meistens die Gemeinde, nicht der Staat selbst, mit dieser Vorsorge betraut wird. Doch Gemeinde, Staat und dergleichen sind anticipirte Institutionen, deren wir auf unserem jetzigen Standpunkte noch gar nicht bedürfen.

a. Die Sicherheitspolizei.

§. 519. Die Sicherheitspolizei bildet den Fortschritt gegen die Rechtspflege, dass nicht nur Schaden und Verbrechen, so viel wie möglich, wieder gut gemacht werden, nachdem sie geschehen, sondern dass sie verhindert werden, um das Wohl nicht zu gefährden. Hier gewinnt die Strafe also in der That den polizeilichen Charakter der Verhütung neuer Verbrechen (§. 477). Der erste Schritt zur Sicherung der Rechte ist nun die Entdeckung der Verbrecher, wohin die Verhaftung Verdächtiger, die Haussuchung u. s. w. gehören: Alles Dinge, die sehr nach Willkür schmecken, und das polizeiliche Verfahren gehässig zu machen geeignet sind. Damit es aber nicht auch noch mit den Menschenrechten in Widerstreit gerathe, muss es durch die richterliche Autorität selbst angeordnet oder wenigstens in kürzester Frist von ihr gut geheissen werden.

Zur Verhütung zufälliger Beschädigungen, welche mehr der Natur, als der menschlichen Willkür, zur Last fallen, dienen Nachtwachen, Feuerwehr, Strassen- und Wegepolizei, Deichverbände, Gesundheitspolizei u. s. w. Ebenso müssen aber auch menschliche Handlungen, als solche, welche die Möglichkeit eines Verbrechens in sich schliessen, indem sie nämlich durch den Zusammenhang der Folgen ein culposes Verbrechen herbeiführen können (§. 448), verhindert werden, damit das Verbrechen nicht daraus entspringe. Dergleichen Handlungen, wie Rauchen in der Nähe eines Pulvermagazins, Verheimlichung der Schwangerschaft u. s. w., sind Uebertretungen, die der Polizeirichter bestraft, wenn sie das culpose Verbrechen nicht zur Folge hatten. Ist dasselbe aber wirklich eingetreten, so unterliegt es der Cognition des eigentlichen Richters. In beiden Fällen bleibt

die Handlung indessen strafbar, da die Möglichkeit eines Verbrechens immer schon ein gewisses Unrecht ist. Diese Handlungen heissen auch positive Verbrechen, weil sie nur durch's Gesetz, nicht von Natur, zum Unrecht gestempelt werden. Wenn daher die Möglichkeit des Verbrechens nicht in die Wirklichkeit übergegangen ist: so liegt gar keine Verletzung des strengen Rechts selber, sondern nur einer der Gesellschaft schuldigen Pflicht der Vorsicht vor.

b. Die Güterpolizei.

§. 520. Auch die Sicherheitspolizei hat immer noch, wie die Rechtspflege, mehr den negativen Zweck, da wo Wohlstand und Eigenthum vorhanden siud, sie entweder aus ihrer Verletzung wiederherzustellen oder vor Störungen zu bewahren. Wo nun aber Eigenthum fehlt, und das Proletariat aus Noth zum Verbrechen getrieben wird (§. 513): da tritt der positive Zweck ein, diese Negation des Wohlstands zu negiren, um die Motive des Verbrechens abzuschneiden; d. h. allen Menschen zum Eigenthum zu verhelfen, oder ihnen den allgemeinen Reichthum mit zu Gute kommen zu lassen, ohne darum communistisch den Armen zu geben, was den Reichen gehört. Die Erreichung dieses Zweckes ist nun eigentlich Das, was man die Lösung der socialen Frage nennt. Sie besteht in der gerechten Gütervertheilung, die aber auch nicht von Oben her durch den Staat bewirkt werden darf, weil sie sonst als demüthigendes Almosen erschiene. Dieselbe darf darum auch nicht einmal in Form der Staatshilfe, z. B. durch Geldunterstützung der Arbeiter, gewährt werden; sondern hier gilt der Satz: „Hilf Dir selbst, so wird der Himmel Dir helfen."

Um aber zu wissen, wie geholfen werden soll, müssen wir zuerst feststellen, welchem Mangel entgegenzutreten ist. Dieser Mangel liegt offenbar darin, dass viele Arbeiter durch die Verschränkung des bürgerlichen Verkehrs ihr Wohl nicht erringen können (§. 513), — die austheilende Gerechtigkeit nicht immer zur Geltung kommt (§. 482). Wenn Jeder immer durch Leistung um Leistung den entsprechenden Lohn für seine Arbeit fände, so würde Jedem geholfen seiu; nur der Faule würde verhungern, und Das entspräche der austheilenden Gerechtigkeit gar wohl. Die Theilung der Arbeit, die Concurreuz, die Maschine, die Schwierigkeit des Credits, der freie Handel, die steigende

Digitized by Google

Bevölkerung, welche einerseits so viel Quellen des Reichthums sind, verstopfen sie andererseits für Viele, die in diesem Strome nicht mitschwimmen können; sie bleiben zurück, und gehen in dem Kampfe des Daseins unter. Würde aber Angebot und Nachfrage, Production und Consumtion stets in Gleichgewicht sein, entspräche dem Nutzwerth einer Sache auch stets ihr Tauschwerth, — kurz, wäre Arbeit Geld, so würde die brennende Frage abgethan sein.

Einige Andeutungen mögen hier, in dieser encyklopädischen Uebersicht, genügen, um annähernd die hervorstechendsten Mittel anzugeben, wie die Arbeit lohnend, d. h. die Arbeit, das werdende Eigenthum, gesichert werde, während wir vorhin das Eigenthum als bestehendes sichern wollten. Wie die Theilung der Arbeit — in der grossen Wirthschaft — im Verwalter und Grundherrn wieder zusammengefasst wird, und so den Wohlstand erleichtert, so muss es nun auch der kleine Grundbesitz zu dieser Theilung und Wiedervereinigung bringen. Er legt seine Grundstücke zusammen, lässt sie gemeinschaftlich bewirthschaften, hält einen Hirten, einen Jäger, einen Flurhüter u. s. w. auf gemeinschaftliche Kosten; und jeder Einzelne zieht dann, *pro rata* seines Eingelegten, den Theil des gemeinsamen Ertrags heraus. Die kleinen Handwerker kaufen gemeinschaftlich Rohproducte, Handwerkzeuge, miethen eine gemeinschaftliche Werkstätte, bringen ihre Producte in eine gemeinsame Verkaufshalle, z. B. die Tischler in ein Möbelmagazin, wo jeder den Erlös seiner Arbeit, sobald sie verkauft worden, erhält. So können sie die Concurrenz mit dem grossen Capitalisten aushalten. Die Bauhandwerker, der Schlosser, Tischler, Maurer, verbinden sich, um Häuser zu bauen. Der Besitzer einer Maschine vermiethet umwohnenden kleinen Arbeitern je einen Theil der Kraft.

Durch Groschenbeiträge, durch Einlagen der Ersparnisse werden Darlehnskassen gegründet, welche dem Arbeiter Credit geben; er wird sein eigener Banquier, wie vorhin Kaufmann. Arbeitgeber und Arbeitnehmer müssen in ein gesellschaftlicheres Verhältniss, als das bisherige, treten. Prohibition und Schutzzoll, selbst ein blosser Finanzzoll, schaden, indem sie die Adern des Verkehrs unterbinden; wenn die Mautgrenzen aller Staaten an den Umkreis des Erdballs verlegt werden, lässt der absolut freie Handelsumsatz aller Völker mit einander nie Stockungen entstehen, und bringt Angebot und Nachfrage in's

beste Gleichgewicht. Indirecte Steuern sind im Allgemeinen vom Uebel, in's Besondere aber Consumtionssteuern, weil sie den Armen mehr, als den Reichen, drücken.

Die Colonisation führt bei zu sehr steigender Bevölkerung die überflüssigen Consumenten dahin ab, wo die Natur dem Menschen noch nicht in dem Grade dienstbar geworden ist, dass sie ihm nicht noch neue Schätze zu erschliessen vermöchte. Es ist nicht zu fürchten, dass einstmals der ganze Erdball überfüllt sein, und der Malthus'sche Kindesmord nothwendig werden sollte. Denn wenn durch alle die vorgenannten Mittel der Wohlstand allgemeiner wird geworden sein, so mag der Fortpflanzungstrieb des Proletariats durch andere edlere Triebe der Kunst und des Wissens gemildert werden, und damit die Uebererzeugung fortfallen. Dann braucht auch der Mensch nicht mehr durch die Geistlichkeit auf eine ferne Sternenwelt verwiesen zu werden, sondern würde die Glückseligkeit auf Erden erreichen. Damit wäre aber nicht nur das Eigenthum, nicht nur die lohnende Arbeit gesichert, sondern die Person des Arbeiters selbst vor Ungemach bewahrt. Das zu erlangen, ist die Aufgabe der Sittenpolizei.

c. Die Sittenpolizei.

§. 521. Der Einzelne, welcher ein Glied der Familie war, und in ihr seine Existenz gesichert fand, wurde in die Welt hinausgestossen: und so, nur auf sich selber angewiesen, lieblos dem harten Kampfe um's Dasein Preis gegeben. Das sittliche Verhältniss der Zusammengehörigkeit, das zunächst als blindes, unbewusstes Band der Nothwendigkeit vorhanden war, tritt immer mehr in's Bewusstsein: das Recht stellt sich immer mehr als das Band der Brüderlichkeit aller Einzelnen heraus. Alle Einzelnen sorgen jetzt für einander, wie die Familie der Schwäche ihrer Mitglieder abhilft. Diese Solidarität Aller durch Alle springt einerseits dem werdenden Arbeiter, wegen der Unerfahrenheit seiner Jugend: andererseits dem fertigen Arbeiter, wegen Zufälligkeiten, wie Krankheit, die ihm zustossen können; endlich dem alternden Arbeiter, wegen seiner Invalidität, bei.

α. Was den werdenden Arbeiter betrifft, so kann er durch die Zufälligkeit der Natur, wie den Tod des Vaters, uneheliche Geburt u. s. w., des Vortheils entbehren, in der Familie für seinen künftigen Beruf die ersten Mittel der Ausbildung zu

erhalten. Der Familienrath sorgt dann für einen künstlichen Vater in der Vormundschaft, für eine künstliche Familie in kleinern oder grössern Vereinigungen, wie Findelhäuser, Waisenhäuser, am Besten nach Art der hiesigen Pestalozzi-Stiftung, damit der Verwaiste, Unmündige eine angemessene Erziehung erhalte. Das Weitere ist die Ausbildung zum Lehrling, zum Gesellen unter den Meistern des Berufs, damit der werdende Arbeiter seines Geschäftes kundig werde.

β. Aber auch der ausgebildete Arbeiter wird in seiner Berufsthätigkeit durch Zufälligkeiten der Natur, wie Feuersgefahr, Hagel, Ueberschwemmung, Krankheiten, oder durch den Mangel an Betriebscapital gehemmt. Versicherungsgesellschaften aller Art bilden sich, um ihm den etwaigen Schaden zu ersetzen; wofür er als Gegenleistung die Prämie zahlt, wie wir in der Lehre von den Verträgen sahen (§. 467). Durch einen Beitrag zur Krankenkasse erhält er sodann die Zusicherung der Mittel, um wo möglich seine gestörte Gesundheit und Arbeitsfähigkeit wiederzuerlangen. Von den Spar- und Darlehnskassen haben wir auch schon (§. 520) gesprochen. Aber der Arbeiter wird sein Geschäft endlich freudiger betreiben, wenn er die Gewissheit hat, dass nach seinem Tode die Seinigen nicht darben; was ihm durch Sterbekassen, Kinderversorgungskassen, Wittwenkassen und Lebensversicherungen garantirt wird.

γ. Dem alternden Arbeiter muss für den Abend seines Lebens ein hinlängliches Auskommen durch Alterversorgungs-, Invalidenkassen gewährt werden, freilich immer unter der Voraussetzung, dass er sich durch einen Beitrag in den Tagen seiner Kraft diese Aussicht erkauft hat, — sie nicht als Almosen in Hospitälern erwarte.

Wie für den Abend des Lebens gesorgt wird, so muss auch dem noch kräftigen Arbeiter jeden Abend nach vollbrachtem Tagewerk eine heitere Stunde durch Consumvereine, welche den Lebensunterhalt erleichtern, durch gesellige Unterhaltung, Fortbildungsanstalten, die als Erziehung der Erwachsenen angesehen werden können, durch Vorträge bereitet werden.

Zur Erzeugung aller dieser Momente des Wohlstands ist nun der Eintritt der Einzelnen in eine Menge von Vereinen erforderlich, die wir bisher nur voraussetzten, denen wir jetzt aber in der bürgerlichen Gesellschaft ihre Stelle anweisen müssen.

B. Die bürgerliche Gesellschaft.

§. 522. Die Reihe von Vereinen, in die sich die bürgerliche Gesellschaft gliedert, und deren jeder einen besonderen Zweck, bis hinauf zum allgemeinsten, hat, drückt die Brüderlichkeit und Solidarität, welche den Menschen an den Menschen kettet, immer reiner und bestimmter aus. Wenn es zunächst nur einzelne Familien sind, die zur Erlangung eines gemeinsamen Zwecks in einen Verein zusammentreten, so verknüpfen sich die Vereine selbst wieder zu immer höhern Vereinen, als Collectivpersonen. Die Einzel-Vereine verhalten sich zum grossen Staatsorganismus, als dem allgemeinen Zwecke, wie dessen Urzellen, deren jede aber darum eben schon seine ganze Organisation im Kleinen darstellt, und mithin einen logischen Schluss (*E—B—A*) bildet (§. 138). Alle Mitglieder des Vereins bestimmen dessen Zweck, Statuten u. s. w. in der Generalversammlung (*A*). Aus ihrer Mitte wählen sie einen Ausschuss (B), der die Mittel und Wege für die Erreichung dieses Zwecks beräth, und einen Vorsitzer (*E*), der Das ausführt, was die allgemeine Versammlung und der Ausschuss beschlossen haben. Aus der Verbindung mehrerer volkswirthschaftlicher Vereine zu einem grössern Ganzen entsteht zuerst der Bezirk: der Verein mehrerer Bezirke ist zweitens die Gemeinde; die Association mehrerer Gemeinden drittens die Grafschaft, oder der Kreis, oder die Provinz.

1. Der Bezirk.

§. 523. Der Bezirk ist die erste Sammlung einer gewissen Anzahl von Familien und Vereinen, wie sie sich eine Localität für ihre Bequemlichkeit nach Thal, Wald, Quelle gesucht haben, wie Tacitus sagt (*Germ. c.* 16). Es brauchen nicht gerade hundert solcher Feuerstellen, wie bei den alten Deutschen, zu sein, um eine solche Gemeinschaft, ein Dorf zu bilden. Städte zerfallen in eine Menge solcher Bezirke, welche also durch Synthese Eine Stadtgemeinde ausmachen, während ein Dorf die Analyse in lauter einzelne Bezirke darstellt.

a. Ein Bezirk ist nun, wie seine Vereine und alle höheren bis zum Staate, wieder ein Schluss (*E—B—A*), dessen *terminus major* erstens eine aus dem ganzen Bezirk, kraft allgemeinem Stimmrecht, zusammentretende Versammlung aller mündigen Glieder oder Familienväter ist, um die gemeinsamen Angelegenheiten desselben zu berathen; — das Thing in der alten Deut-

schen Sitte (*A*), was später als gesetzgebende Gewalt auftreten wird. Hier werden die Statuten, Normen und Regeln für die gemeinsamen Angelegenheiten des Bezirkes aufgestellt. Es ist die General-Versammlung des ganzen Bezirks, welche die Verwaltung der einzelnen Verwaltungszweige und deren Vereine überwacht, Rechenschaft fordert, Gelder bewilligt u. s. w.

b. Zu dieser Bezirksversammlung kommt zweitens, als *terminus medius*, der Ausschuss der Fachmänner hinzu (*B*), welche aus der allgemeinen Wahl der einzelnen Vereine hervorgehen, uud dazu bestimmt sind, die gemeinsamen Angelegenheiten derselben zu leiten, und diese vor der allgemeinen Versammlung zu vertreten. Sowohl die Versamulungen der einzelnen Vereine, als die des gauzen Bezirkes und seines Ausschusses finden in dcm gemeinsamen öffentlichen Gebäude, möge man es Klubhaus oder Rathhaus oder sonst wie nenuen, statt, das überhaupt allen Zwecken des Bezirks dient.

c. An der Spitze des Ganzen steht, als *terminus minor* (*E*), der aus der allgemeinen Versammlung des Bezirks durch Wahl hevorgegangene Bezirksvorsteher oder Schulze, der in unserem Ideale eiue und dieselbe Person mit dem dermaligen Polizei-Lieutenant ist, weil der Grundsatz der Selbstverwaltung das Aufsichts- und Bevormundungsrecht der heutigen Staaten verdrängen soll. Er führt den Vorsitz im Ausschusse, während sich die General-Versammlung ihren eigenen Vorsitzer wählt: und ist die Executiv-Behörde des Bezirks, dem er dafür auch verantwortlich ist.

2. Die Gemeinde.

§. 524. Wenn auch eine Gemeinde entweder eine Verbindung von Dörfern, die Sammelgemeinde, oder eine eigentliche Stadtgemeiude ist (§. 522), — iu America *town* oder *city*: Dies aber keinen Unterschied in den politischen Rechten zur Folge haben darf (§. 512); so könnte eine Verschiedenheit der Verfassungen nur durch die Verschiedenheit der Bildung bedingt sein, verschwände aber immer mehr, je gleichmässiger diese Bildung alle Schichten der Gesellschaft durchdrungen hat. Es bliebe also, als einziger Grund der Abweichungen in den Verfassungsformen, der Unterschied der Beschäftigungen nach den Ständen übrig. Abgesehen hiervon, ist jede Gemeinde wiederum, wie der Bezirk, ein selbstständiges Ganze, ein Freistaat, der sich durch-

aus selbst verwaltet: nur dass er schon auf einer von Unten her sittlich erbauten Grundlage, nämlich dem ersten Vereinsleben im Bezirke, errichtet und von ihm getragen wird. Die drei Momente der Gemeindeverfassung sind aber folgende.

a. Schon hier kann erstens die Generalversammlung kaum mehr, wie im Bezirke, aus allen Bürgern bestehen, wiewohl Dies in Athen und in Rom durchaus der Fall war. Zweckmässiger aber bleibt es jedenfalls, diese allgemeine Versammlung der Gemeinde aus Vertretern der Bezirke zu bilden, welche von diesen in ihren Generalversammlungen nach allgemeinem Stimmrecht gewählt werden. Diese, gewöhnlich Stadtverordnetenversammlung genannte Behörde heisst besser, um auch auf die Sammelgemeinden zu passen, Gemeindeabgeordnete, Gemeindevertreter (*aldermen*). Diese Versammlung ist im eigentlichen Sinne eine gesetzgebende. Sie kann Ortsstatuten entwerfen, so wie dieselben, je nach den besondern Verhältnissen, Beschäftigungen und dem Wachsthum der Gemeinde, verändern. Es braucht nicht eine vom Staate ein für alle Mal *a priori* aufgestellte Schablone einer Gemeindeverfassung für alle Gemeinden zu existiren; jede Stadt ist ein Individuum mit ihren Eigenthümlichkeiten, besondern Sitten und Gesetzen, welches sich auch durch seine Verfassung von andern Gemeinden unterscheidet, wie wir früher ein Lübisches und andere Stadt-Rechte hatten. Die Gemeindevertretung hat ferner, wie die des Bezirks, die Geldbewilligungen zu votiren, die Wahl des Gemeindevorstands zu treffen, Rechenschaftsablegung entgegen zu nehmen u. s. w.

b. Die volkswirthschaftlichen Ausschüsse, als das zweite Element im Gemeindeleben, handhaben die Verwaltung der städtischen Angelegenheiten: und heissen in den jetzigen Städteverfassungen der Magistrat, den wir aber besser und allgemeiner als Gemeinderath bezeichnen; oder es ist, um einen Schweizerischen Ausdruck zu gebrauchen, der kleine Rath, während die Gemeindeabgeordneten den grossen Rath bilden. Dieser Gemeinderath geht aus der Wahl der einzelnen Stände und Vereine hervor, weil hier die Einsicht und Kenntniss des besondern Fachs durchaus nothwendig ist. So wählen die Lehrer, Kaufleute, Handwerker, und, wo Ackerbau getrieben wird, die Landleute u. s. w. besondere Abtheilungen, welche deren Angelegenheiten getrennt verwalten, ebenso aber auch nach dem Bedürfniss zusammentreten, um Beschlüsse *in pleno* zu fassen.

So haben wir eine Schuldeputation, einen Kirchenrath, eine Handelskammer, einen Ackerbaurath, einen Gewerberath (*conseil des prud'hommes*) u. s. w. im Gemeinderathe. Dieser Französische Name ist sehr treffend; denn solche Männer sind die Klügsten und Besten, gewissermaassen eine Aristokratie des Talents und des Verdienstes, die in diese Ausschüsse gewählt wird. Die Juristen wählen in den Gemeinderath einen Ausschuss, der das Richtercollegium, das Gericht dieser Gemeinde bildet. Gericht und Verwaltung gehören zusammen, und müssen wieder Eins werden, wie sie es früher waren, damit die seit der Trennung Beider der Verwaltung vorgeworfene willkürliche Entscheidung, im Gegensatz zur rechtlichen, fortfalle. Werden so alle Verwaltungszweige nach den Grundsätzen des Rechts gehandhabt, so wird auch der letzte Rest einer bevormundenden Staatsoberaufsicht verschwinden (§. 523). Das Gericht ist uns hiernach ein Zweig der Verwaltung, hat es mit der Verwaltung des streugen Rechts zu thun; und die übrigeu Abtheilungen verwalten die verschiedenen socialen Rechtssphären in demselben Siune. Treten streitige Fälle in ihrem Fache ein, so fungiren sie auch als specielle Gerichtshöfe, z. B. die Handelskammer für strittige Handelssachen. Um die Richtigkeit der Entscheidung zu sichern, können sie dann auch aus dem Juristenstande einen Syndicus zu ihren Berathungen hinzuziehen, wie das Gericht umgekehrt seine Geschworenen aus dem Volke nimmt, dessen Gemeindevertretung sie wählt. Diese socialen Abtheilungen fungiren endlich auch als Disciplinargerichtshöfe in ihren Gebieten, wie z. B. der Schulrath nicht nur streitige Schulangelegenheiteu, sondern auch persönliche Ausschreitungen eines Lehrers seiner Cognition unterwirft.

c. Die Executiv-Gewalt bildet drittens der Bürgermeister, in der alten Sprache der Meier (*mayor, maire*); und der Ausdruck Bürgermeister passt auf beide Arten der Gemeinwesen, *town* und *city*, indem eine Sammelgemeinde ja gerade eine Bürgermeisterei genannt wird. Zur Aushilfe für seine ausübenden Thätigkeiten kann er noch einen zweiten Bürgermeister unter sich haben, wie Schöffen oder Adjuncte hinzuziehen. Die Bürgermeister gehen aus der vereinten Wahl der beiden Gemeindebehörden hervor, ihre Wahl wird öfters erneuert; ohne dass höhern Vereinen ein Bestätigungs- oder Verwerfungsrecht zustände, wie sie auch von denselben keine Ueberwachung und Zurechtweisung

zu fürchten haben. Sie werden auch besonders, wie schon die Bezirksvorsteher, die polizeilichen Functionen üben, welche die Handhabung der Ordnung, Sicherheit, Gesundheit u. s. w. bezwecken. Beide Vorsteher haben im Nothfall die allgemeine Bürgerwehr zu ihrer Disposition, die aber nur von solcher Civilbehörde requirirt werden darf, wenn diese die ihr untergebenen Schutzmänner nicht für hinreichend erachten sollte, die öffentliche Ordnung aufrecht zu erhalten. Der Bürgermeister wird auch der Polizeirichter sein können (§. 519), wenn nicht noch ein besonderer Beamter von der Gemeinde dazu bestellt wird. Der Bürgermeister präsidirt dem Gemeinderath, wenn dieser Plenarsitzungen hält, bringt die Vorlagen in den Vertretungskörper: kurz, ernennt alle Executiv-Beamten, und ist mit einem Worte die personificirte Gemeinde.

3. Der Kreis.

§. 525. Der Kreis ist eine Association von Gemeinden, wie die Gemeinde eine Association von Bezirken oder Dörfern, die Bezirke Associationen wirthschaftlicher Vereine waren. Der Kreis kann also auch als Städtebund aufgefasst werden; er verwaltet die gemeinsamen Angelegenheiten desjenigen Theils des Volkes, den wir einen besonderen, nach Sitte, Dialekt u. s. w. von den andern Stämmen unterschiedenen Stamm nennen können. So war im alten Deutschland der Kreis ein grösseres Gebiet, als jetzt unsere Provinzen; und das ganze Land zerfiel nach den Stämmen nur in etwa zehn Kreise: den Obersächsischen, Niedersächsischen, Schwäbischen, Fränkischen u. s. w.

a. Die Organisation, welche die Gemeinde hat, ist nothwendig auch im Kreise vorhanden. Wenn es wünschenswerth ist, dass eine vernünftige Kreisordnung allgemein eingeführt werde, damit nicht noch hin und wieder morsche mittelaltrige Institutionen mit Adel, Bürger und Bauer zur Geltung gelangen, — auch nicht unter der neumodischen Form der Interessen-Vertretung: so muss doch auch hier der Freiheit der Selbstbestimmung, je nach den geschichtlichen Bedürfnissen, Raum gelassen werden. Die Vernunft der Sache verlangt indessen erstens, dass die gesetzgebende Versammlung des Kreises aus dem allgemeinen Stimmrecht aller Insassen desselben hervorgehe. Hier, wie vollends im Staate, wird eine Vertretung durch Abgeordnete zur unbedingten Nothwendigkeit. Wie die Gemeinde ihre

Digitized by Google

Ortsstatuten entwirft, so die Kreisversammlung ihr Provinzial-Recht. Es kann hier die Frage aufgeworfen werden, ob die Staats- und Reichsgesetze der particularen Gesetzgebung vorangehen müssen. Es ist zwar unzweifelhaft, dass für alle allgemeinen Rechts-Normen der Gehorsam aller Bürger gegen die Staatsgesetze in erster Linie zu fordern ist. Doch können damit recht gut besondere Sitten, Statuten, Gebräuche, als Ausnahmen, welche durch die Eigenthümlichkeit der Provinz gegeben sind, bestehen; und diese brauchen dann nicht den allgemeinen Gesetzen zu weichen, wie ich z. B. nur an die Joachimica für's Brandenburgische Erbrecht zu erinnern brauche (§. 499).

Die Geldbedürfnisse für die allgemeinen Kreisangelegenheiten bewilligt natürlich die Kreisvertretung, wie ja auch die Gemeinde- und Bezirksvertreter die ihrigen. Denn nach dem allgemeinen Principe der Selbstverwaltung hat sogar schon jeder Verein für seine Bedürfnisse das Recht der Selbstbesteuerung seiner Mitglieder und Theilnehmer. Die einzig richtige Steuer für Verein, Gemeinde, Kreis und Staat ist aber, ein für alle Mal sei es gesagt, die directe, die Einkommensteuer, weil sie die allein gerechte ist, welche Jeden nach Kräften, im Gegensatz zu den indirecten Steuern (§. 520), gleichmässig belastet.

b. Die verwaltende Behörde des Kreises, die wir nach Analogie der Gemeinderäthe den Kreisrath nennen können, wird wieder ganz anders gewählt, als die gesetzgebenden Versammlungen, da diese mehr das politische, ganz allgemeine bürgerliche Element des Volkes, die Räthe aber, welche eben deshalb so heissen, weil es auf ihren besonderen Rath, ihr Wissen und ihre Erfahrung ankommt, das besondere, sociale der unterschiedenen Stände vertreten. Diese Räthe werden daher wieder nicht durch directe Wahl des allgemeinen Stimmrechts, sondern durch indirecte Wahl nach Ständen aus den gleichartigen volkswirthschaftlichen Ausschüssen der Gemeinden gewählt. Wahl nach Ständen und allgemeines Stimmrecht ist aber überhaupt nur ein widerspruchsvoller Gegensatz, wenn sie auf denselben Gegenstand, die politischen Wahlen, angewandt werden. In unserem Vernunftstaate ist der Streit ausgeglichen, weil jeder Wahlmodus seine ihm eigenthümliche Sphäre hat. Indem die indirecte Wahl nach Ständen das sociale Element des Volkes vertritt: so ist der Wahlmodus insofern ein hoch aristokratischer, als man die Allerbesten immer in stufenweiser Wiederholung

aus dem Wahlsiebe durchbringen will. Was wir hier den Kreisrath genannt haben, das ist in unsern Monarchien die Provinzialregierung, welche lediglich vom Staatsoberhaupt eingesetzt wird.

Der Kreisrath, in unserer Verfassung, besteht wieder, wie der Gemeinderath, und ja auch jene Regierungen, aus verschiedenen Abtheilungen, die den wirthschaftlichen Ausschüssen der Gemeinden entsprechen. Der Ausschuss für die religiösen Angelegenheiten des Kreises, der Kirchenrath, wird aber wohlweislich nicht blos aus Geistlichen bestehen dürfen, weil die Religion die Sache Aller ist, und der Prediger ja nur der von der Gemeinde bestellte Sprecher ist, der, wie bei den Herrenhutern, deshalb auch jeden Sonntag gewechselt werden kann. Der Schulrath hat nicht mehr blos in zweiter Instanz die Verwaltung des Elementarunterrichts der einzelnen Gemeinden, sondern in erster Instanz auch die des mittlern Unterrichts in Gymnasien und Real-Schulen, nebst den besondern Handels-, Ackerbau-Schulen u. s. w., zu verwalten. Was das Kreisgericht betrifft, so ist es die zweite Instanz gegen das Stadtgericht. Denn wenn dieses zwischen zwei Privatpersonen einen bürgerlichen Rechtsstreit entschieden, oder im Criminalprocess den Angeklagten zu einer Strafe verurtheilt hat, der Verlierende oder Verurtheilte sich aber in seinem Rechte verletzt fühlt: so tritt gewissermaassen ein neuer Rechtsstreit zwischen ihm und dem verurtheilenden Gerichte ein, und das höhere Gericht entscheidet dann zwischen Beiden. Ebenso kann das Kreisgericht erste Instanz sein, wenn eine ganze Gemeinde gegen einen Einzelnen oder zwei Gemeinden gegen einander einen Rechtsstreit führen.

c. Die Executiv-Behörde des Kreises nenne ich den Kreishauptmann; was in Preussen ein Oberpräsident genannt wird. Ich gebe ihm diesen etwas militärischen Titel, weil er sich der Miliz des Kreises, wie der Bürgermeister der Bürgerwehr, bedienen kann, wenn er es für nöthig hält, um die Ausführung der Gesetze und die Aufrechthaltung der Ordnung durchzusetzen, Die Kreishauptleute werden auch bei einem Aufgebot, im Fall der Landesvertheidigung, der Centralregierung die Landwehr zuführen: und treten so an die Stelle der alten Gaugrafen und Herzöge, welche die gleiche Verpflichtung dem Könige gegenüber hatten. Die Verwaltung der Miliz-Angelegenheiten bildet einen Theil der Kreisverwaltung, und wird, gleich allen übrigen Abtheilungen, durch

Digitized by Google

einen aus der Miliz selbst gewählten Ausschuss geleitet. Ebenso ist der Kreishauptmann aber, als Civil-Behörde, die ausführende Macht für alle Decrete, welche von den verschiedenen Abtheilungen oder dem Plenum des Kreisraths erlassen werden.

Die Controlle findet sowohl von Oben nach Unten, als von Unten nach Oben statt: Dieses, indem die wählenden Stände andere Kreisräthe, nach einer Amtsdauer von einigen Jahren, in die Ausschüsse wählen können; in welchem Falle diese Räthe wieder als Privat-Personen in ihre Berufskreise zurücktreten. Die Controlle von Oben nach Unten geschieht lediglich durch ein Urtheil der höhern Verwaltungsräthe, welche sowohl sachlich, als disciplinarisch einschreiten können; in welchem letztern Falle das die Strafe bestimmende Urtheil bis zur Enthebung von den Functionen gehen kann, und der Wahlkörper dann zu einer neuen Wahl zu schreiten hat. Die höchste Instanz ist der Staatsrath, von dem wir bald zu sprechen haben werden. Denn wir sind nun zum höchsten Vereine, zum Staate gelangt.

C. Der Staat.

§. 526. Indem sich hier alle Kreise und Stämme eines Volkes in der Collectivperson der Nation zusammenfassen, logisch diese Localsysteme sich centralisiren (§. 162): so handelt es sich nicht mehr um die Befriedigung der volkswirthschaftlichen Interessen, sondern um das politische Leben der ganzen Nation, welche, als ein geschichtliches Individuum, eine Aufgabe in der Weltgeschichte auszuführen hat, um den Zweck seines Daseins zu erreichen. Die einzelnen Mitglieder des Staats erheben sich vom Spiessbürger (*bourgeois*) zum Staatsbürger (*citoyen*); und die durch Natur, Talente und Beruf gesetzte Ungleichheit Aller in der bürgerlichen Gesellschaft wird im Staate zur politischen Gleichheit, zur Gleichberechtigung, welche Alle an den allgemeinen Angelegenheiten Theil nehmen lässt. Es kommt aber allerdings wesentlich darauf an, dass die Privat-Interessen und das öffentliche Interesse in Harmonie seien. Die bisher beschriebene Organisation der bürgerlichen Gesellschaft ist das beste Mittel, diese Harmonie herbei zu führen. Indessen kann auch eine Collision eintreten, wo dann die niederen Rechte den höhern zu weichen haben. So kann das Eigenthum der Expropriation gegen Entschädigung unterworfen werden. Im

Nothrecht haben wir ebenfalls das strenge Recht dem Wohl weichen sehen (§. 486). Der Einzelne muss sogar unbedingt sein Leben für die Erhaltung des Ganzen hingeben, wenn dessen Existenz bedroht ist. Der Staat ist aber darum keine Beschränkung der Freiheit, sondern vielmehr das Erheben des individuellen Willens in den allgemeinen; und damit der höchste Gipfel der Freiheit.

Die Vaterlandsliebe ist das geistige Band welches alle Glieder der Nation zu diesem allgemeinen Willen, zu Brüdern, wie in Einer Familie, macht; und darum ist in unsern Zeiten das Nationalitätsprincip so hoch gestellt, weil alle Einzelnen sich jetzt im Staate durch diese Brüderlichkeit als Eins wissen, nicht mehr nach Standesinteressen feindlich gegen einander auftreten. Ein Staat soll mithin so weit, als ein Volk, mit seiner Sprache, Sitte, Recht, Denkungsweise, Religion und Wissenschaft, reichen.

Wenn es aber Staaten giebt, in denen verschiedene Nationalitäten zu Einem politischen Ganzen zusammengeschweisst werden sollen: so kann Dies nur durch den Feuer-Kitt der höchsten politischen Freiheit gelingen, wie in der Schweiz und in Nordamerica geschehen ist. Dagegen macht es die Stellung, ja die Existenz des Oesterreichischen Kaiserstaates zu einer so schwierigen, ja precären, weil dieses Schutzmittel gegen Zersplitterung dort nicht genügend angewendet wird. Uebergänge der Nationalitäten an den Grenzen sollten indessen keine Schwierigkeit für die Nachbar-Staaten sein, sondern vielmehr nur ein neues Band ihrer Freundschaft gewähren. Weil aber die vollständige Freiheit das Bindungsmittel des Staats ist, so muss es auch den Individuen durch die Freizügigkeit gestattet sein, von einem Staatsverband in den anderen überzugehen (§. 452); was natürlich auch von Kreis- und Gemeinde-Insassen gilt.

Wir haben nun zunächst zu fragen, was ist die freie Gestaltung einer Nation in sich selbst, oder wie hat der Nationalwille sein Dasein im einzelnen Volke selbst; — das innere Staatsrecht. Zweitens verhält sich eine solche Collectivperson zu einer andern, wie im Einzelrecht die juristischen Personen zu einander; denn die Völker sind auch besondere juristische Personen, — im Völkerrecht. Was sind drittens die Bande, welche alle diese Personen zu dem allgemeinen Collectiv-Individuum der Menschheit im Weltbürgerrecht zusammenschliessen?

Digitized by Google

Der Staat ist ein Organismus, kein Mechanismus; und so stellt er in den angegebenen drei Stufen die drei logischen und organischen Processe: den Gestaltungs-, den Assimilations- und den Gattungsprocess, dar (§. 137—140, 308—319).

1. Das innere Staatsrecht.

§. 527. Hier handelt es sich um die vernünftigste freieste Staatsverfassung; und wenn sie auch nicht für alle Völker geeignet ist, sondern nur eine bestimmte für den geschichtlichen Standpunkt einer jeden Nation: so giebt es doch eine Idee der wahren Verfassung, welcher alle Staaten nachstreben müssen, und die im erreichten Ziel der Weltgeschichte auch auf alle, oder wenigstens die fortgeschrittensten, welche eben die Träger dieses erreichten Ziels sind, passt. Eine solche ist aber die Repräsentativ-Verfassung, unter welcher indessen sowohl die constitutionelle Monarchie, als die Republik, verstanden zu werden pflegt. Die wahre Verfassung, um die es sich hier allein handelt, stellt sich wieder im Schluss *E—B—A* dar, dessen drei Glieder die drei Thätigkeiten des Volkslebens ausdrücken, in denen die allgemeine Persönlichkeit ihre Freiheit realisirt: nämlich die drei Gewalten des Staates, welche als die gesetzgebende, die verwaltende und die ausübende zu bezeichnen sind. Die Freiheit dieser allgemeinen Person kann ihre Souveränetät genannt werden; und diese stellt sich nicht in Einer der drei Gewalten, sondern nur in der Harmonie und Einheit aller dar, da die Theilung der Arbeit wieder zusammengefasst werden muss. Das ist der wahre Sinn der National-Souveränetät, nämlich die der Collectivperson zu sein: ohne dass die höchste Entscheidung weder, als sogenannte Volkssouveränetät, der Gesammt-Summe aller Volks-Atome, noch, als monarchisches Princip, einem einzigen Individuum zu überlassen wäre.

a. Die gesetzgebende Gewalt.

§. 528. Wir haben zunächst die Functionen der gesetzgebenden Gewalt, sodann ihre Personen, als die Organe dieser Functionen: drittens die Garantien, wodurch die Personen eben die würdigen Träger dieser Functionen, als öffentliche Personen, nicht als Privatpersonen sind, anzugeben.

α. Was erstens die Functionen der gesetzgebenden Gewalt betrifft, so stellt die Gesetzgebung, als der *terminus major*

in dem Schlusse des Staatslebens (*A*), den allgemeinen Willen der Nation dar, wie er sich auf allgemeine Weise ausspricht; was nicht hindert, dass, wegen der Einheit der Gewalten, die gesetzgebende nicht auch eine Beziehung zur Verwaltung (*B*), und zur Ausübung (*E*) habe. So hat diese erste Gewalt selbst drei Functionen.

αα. Die erste, dieser Gewalt eigenthümlich zukommende Function ist eben, Gesetze zu geben. Da diese Gesetze die allgemeinen Grundsätze, Regeln und Normen sind, unter welchen und nach welchen das Volk zu leben sich vornimmt: so kann diese politische Function des ganzen Volkes mit der psychologischen des Individuums, die wir (§. 421) Verstand nannten, verglichen werden. In den Gesetzen einer Nation spricht sich besonders ihr Verstand aus. In diesem Punkte ist diese Gewalt souverän, eben weil es ihre eigentliche Thätigkeit ist.

ββ. Zweitens steht die Gesetzgebung aber der Verwaltung insofern zur Seite, als diese die Zwecke ihrer Thätigkeit zwar aus sich selbst schöpft, indem Kraft des Princips der Selbstregierung sie ihre Autonomie ungeschmälert aufrecht erhalten muss. Da jedoch die Gesetzgebung das Dasein des allgemeinen Willens, als solchen, darstellt, so muss sie auch der Verwaltung das Geld, als das allgemeine Mittel für die Realisirung des allgemeinen Staats-Zwecks, votiren. Das ist das Budget oder das sogenannte Finanzgesetz, welches alljährlich festgestellt werden muss, weil jedes Jahr die Bedürfnisse der Staats-Verwaltung sich ändern. Dies Staatsbudget ist im Ideal nicht so bedeutend, als in den jetzigen Staaten, weil in unserem Staate jede Sphäre, Verein, Bezirk, Gemeinde, Kreis, ihre eigenen Angelegenheiten selbstständig verwaltet: und ihr also schon von ihren Generalversammlungen und gesetzgebenden Körpern, wie wir sahen, die Geldmittel für die besonderen Zwecke angewiesen werden. Immerhin hat auch bei dieser letzten Staats-Bewilligung das Volk mitzusprechen, und also allerdings grossen Einfluss auf die Art und Weise auch der höhern Verwaltung.

γγ. Drittens bezieht sich die Gesetzgebung ebenso auf die ausübende Gewalt, indem sie auch dieser das allgemeine Mittel jährlich anweist, um ihr Amt mit Nachdruck führen zu können. Das ist die Macht, die nicht im Gelde, sondern in der Kraft der Arme der Nation besteht. Kurz, es wird alle Jahr festgestellt werden müssen, nicht wieviel Milizen aufgeboten

werden sollen: Das geschieht in Kriegszeiten, wenn das ganze Vaterland in Gefahr ist; — sondern nur, wie gross die Stärke des eigentlichen Heeres, als des Kerns der Milizen, sein soll, um die Ordnung im Lande aufrecht zu erhalten, und die Staatsmacht zu einer kräftigen zu machen.

β. Das Zweite in der gesetzgebenden Gewalt sind die Personen, die Organe derselben. Und da ist es denn keine Frage, dass, da der allgemeine Wille der Nation sich auf allgemeine Weise kundgeben soll, Alle zur Theilnahme an dieser Gewalt berufen sind. Darin ist das demokratische Element der Verfassung enthalten, die aber darum keine Demokratie ist, weil sie dasselbe nur in Verbindung mit den andern hat. In einem grossen Staate können aber nicht alle Einzelnen, als solche, mit beschliessen. Das Napoleonische Plebiscit, ausser dass es eine grosse Täuschung ist, kann sich doch nur auf Ja oder Nein beziehen: ebenso das Referendum in den kleinen Schweizer Cantonen. Diese Gewalt muss also in solchen Staaten von Abgeordneten ausgeübt werden, welche das ganze Volk durch's allgemeine Stimmrecht, in gesetzlich festgestellten Wahlkreisen für je Einen Abgeordneten, direct zu wählen hat. Da diese Abgeordneten die ganze Nation vertreten sollen, so ist eine zweite, sei es aus Adels-, Geld-, oder Verdienst-Aristokratie hervorgehende, gesetzgebende Kammer vom Uebel, weil sie, wie auch immer zusammengesetzt, den allgemeinen Willen, der nur Einer sein soll, spaltet. Namentlich gehört eine ständische Monarchie der Vergangenheit an, besonders weil sie das sociale Element in das politische eindringen lässt. Die Stände der bürgerlichen Gesellschaft haben eben ihre besonderen Interessen, die jetzt in das allgemeine Interesse und den allgemeinen Willen aufgehen sollen. Vollends aber ist die Theorie von einem conservativen, hemmenden, besonnenen, nochmals überlegenden Factor der Gesetzgebung eine abgestandene. Die Wiederholung der Berathung lässt sich dann anderweitig, z. B. durch eine dreifache Lesung des Gesetzentwurfs, erzielen. Ein Veto, selbst ein nur suspensives, hat aber die Executivgewalt nicht, weil dann nicht jede Gewalt in ihrer Sphäre souverän oder absolut wäre: und damit das mechanische Gleichgewicht, der Hemmschuh, und ein ewiger Streit hereinbräche, den wir in den meisten unserer constitutionellen Monarchien an der Tagesordnung sehen, und unser Musterstaat beseitigen soll.

γ. Die Garantien der gesetzgebenden Gewalt sind drittens vor allen Dingen die absolute Redefreiheit der Abgeordneten, die keine andere Grenze und Richter, als den Ordnungsruf des Präsidenten, hat. Doch kann für die schlimmsten Vergehen das Haus selbst das Ausstossen aus der Versammlung verhängen. Eine andere Garantie ist die Oeffentlichkeit der Versammlungen, damit die Abgeordneten sich bewusst seien, vor dem Volke zu sprechen. Die Pressfreiheit ist nur die Verallgemeinerung dieser Oeffentlichkeit. Schwurgerichte auch bei Pressvergehen, ohne Präventivmaassregeln, sind selbstverständlich. Die letzte, höchste Verantwortlichkeit der Abgeordneten ist aber die vor ihren Wählern, mit denen sie sich von Zeit zu Zeit durch Reden und Rechenschaftsablegungen in Verbindung setzen müssen, und gegen die sie die moralische Verpflichtung haben, ihr Mandat niederzulegen, wenn sie sich mit ihnen nicht mehr in Uebereinstimmung wissen. Ueberhaupt ist das Mandat der Abgeordneten zeitweilig, etwa dreijährig, damit sie sich immer wieder in das allgemeine Bewusstsein der Nation tauchen; sie treten aber von selbst zu bestimmten Terminen, ohne Einberufung der ausübenden Gewalt, zusammen, und schliessen selbst ihre Versammlungen, ohne Auflösungsrecht derselben. Sie erhalten Diäten, da das volkswirthschaftliche Princip, Leistung gegen Leistung, auch hier zur Geltung kommen muss.

b. Die Verwaltung.

§. 529. Die Verwaltung bildet den *medius terminus* zwischen der Gesetzgebung und der Ausübung, indem sie den einzelnen Fall in den Thätigkeiten des Volkslebens dem Gesetze gemäss macht (*B*). Als diese Subsumtion des Einzelnen unter's Allgemeine, ist sie die Urtheilskraft der Nation (§. 425). Auch hier werden wir die drei Gesichtspunkte, die wir in der Gesetzgebung unterschieden, zur Anwendung bringen müssen: Functionen, Personen und Garantien.

α. Was also erstens die Functionen der Verwaltung betrifft, so ist ihr Gebiet eben, im Gegensatz zur politischen Thätigkeit des Gesetzgebens, vornehmlich das wirthschaftliche. Denn dieses hat es mit den einzelnen Bedürfnissen, mit dem Wohl der Einzelnen von Fall zu Fall zu thun. Doch muss ebenso auch das politische Leben in seinen einzelnen Fällen verwaltet werden.

αα. Die Verwaltung, als solche, ist aus diesem Grunde der Besonderung auch das bewegliche Element des Staatslebens, während die Gesetze das stabilere sind, obgleich auch sie, wie wir (§. 515) sahen, mit dem Fortschritt der Gesellschaft wechseln. Der Selbstverwaltung in Bezirk, Gemeinde und Kreis ist zwar in unserem idealen Staate schon viel überlassen, — das in den neuesten Zeiten vielbeliebte Princip der Decentralisation; aber abgesehen davon, dass in allen Fällen die Staatsverwaltung die letzte Instanz ist, wenn Streitigkeiten in den untern socialen Vereinen ausbrechen, so giebt es doch auch Angelegenheiten, nämlich die der ganzen Nation gemeinsamen, also die politischen, welche in erster Instanz der Competenz der Staatsverwaltung anheimfallen. Doch auch auf dem wirthschaftlichen Gebiete gehören viele solche gemeinschaftliche hierher. Ich führe beispielsweise die Eisenbahnen, das Postwesen, Kunst, Medicinal-Angelegenheiten, höheren Unterricht an: während Militärangelegenheiten, Beziehungen zu andern Völkern, Gesandtschaftsrecht u. s. w., welche ebenfalls der Staatsverwaltung obliegen, rein politischer Natur sind.

ββ. Die Verwaltung wird sich aber zweitens mit der Gesetzgebung in's Einvernehmen zu setzen haben. Denn da die Gesetze aus den volkswirthschaftlichen und politischen Bedürfnissen entspringen, so wird sie, die Initiative in der Gesetzgebung ergreifend, durch Anträge die Erlassung eines Gesetzes, zu dem sie mehr, als das Volk, das Bedürfniss fühlt, befürworten. Doch kommt vorzugsweise der gesetzgebenden Gewalt die Initiative der Gesetze zu, wie sie denn ja auch wohl Vertreter aller Stände in ihrem Schoosse birgt; sie wird aber, bevor sie an die Berathung der Gesetze geht, sich ein Gutachten von der Verwaltung darüber ausbitten. Jene Initiative der Verwaltung könnten wir mit der Römischen *auctoritas senatus*, dies eingeforderte Gutachten mit einem *senatus consultum* vergleichen. Die letzte Entscheidung verbleibt freilich der gesetzgebenden Versammlung; aber die doppelte, besonnene Berathung der alten Doctrin (§. 528) findet an dieser Begutachtung eine neue Weise, sich geltend zu machen, ohne dass wir darum zum Zweikammersystem unsere Zuflucht zu nehmen brauchten. Das zunächst von der betreffenden Fachsection des verwaltenden Körpers durchberathene Gutachten gelangt zur endgültigen Feststellung desselben vor's Plenum der Ver-

sammlung, bevor es der gesetzgebenden Versammlung unterbreitet wird.

γγ. Da die Verwaltung so überhaupt die berathende, beurtheilende Gewalt ist, so wird auch die Executivgewalt deren Gutachten einholen, wenn es sich um die Ausführung der Beschlüsse der Verwaltung handelt. Denn da dieser Beschluss aus der specielleu Kenntniss des einzelneu Falls sowohl, wie des allgemeinen Gesetzes, fliesst: so wird die Verwaltung am Competentesten sein, einen Rath darüber zu ertheilen, wie ihre Beschlüsse am Besten in's Dasein gerufen werden. Doch hat natürlich hier die Executivgewalt die letzte Entscheidung, wie sie ja auch die Verantwortlichkeit trägt.

β. Was zweitens die Personen der Verwaltung betrifft, so sind sie Das, was man bisher den Beamtenstand genannt hat: während sie im wahren Staate ebenso Arbeiter durch Theilung der Arbeit, wie die andereu, siud, und Leistung um Leistung auch bei ihnen statt fiudet. Wenn sie in den Monarchien vom Fürsten ernannt werden, so hat er mit der ausübenden Gewalt auch die verwaltende an sich gerissen. Dadurch entsteht aber eine Theiluug der Gewalten, die höchst nachtheilig wirkt, weil daun ebeu die (§. 528) erwähnten Collisionen und Kämpfe um dieselbe Stelle eintreten, während bei der Trennung der Gewalten jede in sich souverän bleibt, und also mit der andern nie collidirt. Indem eine solche Beamtenklasse sich ferner leicht aus sich zu ergänzen geneigt ist, so entsteht eine Oligarchie von Beamtenfamilien, welche Bureaukratie genannt wird.

In America ist das Wahlprincip schon vielfach eingeführt. Dort hat aber umgekehrt die Gesetzgebung die Verwaltung in Händen, weil die Wahl nach Ständen, wie wir sie bereits kennen (§. 524), dort unbekannt ist, die Selbstverwaltung also noch nicht zu ihrem vollkommensten Ausdruck gelangt ist. Soll Dies geschehen, so müssen die Kreisräthe nach ihren einzelnen Abtheilungen die entsprechenden Abtheilungen des Staatsraths, in welchem also Ausschüsse für Kirche, Unterricht, Kunst, Medicinalwesen, Militärsachen, Handel, Gewerbe, Ackerbau vorhanden sind, wählen. In den jeweiligen Staaten heissen diese Fächer die Ministerien, deren jedes einen verwaltenden Vorsitzer an der Spitze hat, welcher in der jetzigen Sprechweise der Unterstaatssecretär heisst. Unser Staatsrath würde aber Das sein,

was bisher Oberhaus, Senat, Staatsrath, verwaltende Ministerial-Collegia genannt wird; und zwar sind diese vier Begriffe zu einer und derselben Behörde verschmolzen, während nur die Executiv-Minister sich noch davon zu unterscheiden haben.

Während nun in der Gesetzgebung Alle zur Theilnahme an den Staatsangelegenheiten kommen, so hier nur Einige, die Einsichtigsten in jedem Fache; und Das werden wohl die sein, welche das Fach auch praktisch ausüben. Wenn der Wahlkörper aber einen Theoretiker vorzieht, so muss ihm Dies unbenommen bleiben, da er doch wohl am Besten weiss, wen er als den Einsichtigsten zu seinem Vertreter haben möchte. Hier tritt also die Quintessenz der Aristokratie, die Allereinsichtigsten unter den Wissenden, ein; und Das ist die einzige Aristokratie, die ich in meinem Staate gelten lassen kann. Es ist aber so wenig eine Aristokratie, als vorhin die gesetzgebende Gewalt die Demokratie repräsentirte. Denn das Volk wird immer die Besten, Tauglichsten, auch schon für die Gesetzgebung, wählen; so dass lauter Aristokraten überall an die Spitze des Volks kommen, die aber stets aus dem allgemeinen demokratischen Volksganzen hervorgehen.

Um noch einige Einzelnheiten anzuführen, so wäre z. B. die Unterrichtsabtheilung des Staatsraths die erste Instanz für Universitätsangelegenheiten, während sie für den mittleren Unterricht die zweite, und für den Elementarunterricht die dritte bildete (s. §. 525). Der Ausschuss für kirchliche Sachen ist, was wir das Ober-Consistorium nennen würden. Die Gerichtsabtheilung bildet die dritte Instanz für Streitigkeiten des strengen Rechts, also was in Preussen das Obertribunal ist. Wenn nämlich die zweite Instanz ein Process zwischen dem Privatmann und dem Gemeindegericht vor dem Kreisgerichte war (§. 525), so entscheidet die dritte Instanz einen Streit zwischen Gemeindegericht und Kreisgericht vor dem höchsten Gerichtshofe. Sind aber die zwei ersten Instanzen einig, so ist nur Cassation wegen Formfehlers erlaubt: wie überhaupt im Criminalrecht bei Geschworenen, da hier die Objectivität des Geständnisses durch den Wahrspruch der Jury (§. 517) gewissermaassen eine *res judicata* aufstellt. Kunstschulen, Kunstsammlungen werden mehr oder weniger Staatsangelegenheiten bleiben. Mag man Eisenbahnen und Posten auch in der Handelsabtheilung unterbringen, oder zu selbstständigen Fächern erheben: sie werden

immer besser durch den centralisirten Staat, als durch Kreise oder gar Gemeinden verwaltet werden, weil sie durch das ganze Staatsgebiet laufen, sollten auch gewisse kleinere Eisenbahnstrecken Privateigenthum einzelner Vereine sein.

γ. Was drittens die Garantien für und gegen die Verwaltung betrifft, so ist eine erste die hohe Einsicht dieser Personen selbst; ferner haben wir die doppelte Controlle von Oben nach Unten und von Unten nach Oben bereits (§. 525) bei der Schilderung der Kreisverfassung angegeben. Jede Abtheilung bleibt dann Disciplinar-Gerichtshof ihrer eigenen Mitglieder, und für die Verwalter der niedern Sphären erste oder zweite Instanz. Warum soll dann die Oeffentlichkeit nicht auch hier eine Garantie sein? Gerichtshöfe besitzen sie ohnehin, ebenso Handelskammern. Und wo das Geheimniss angezeigt wäre, kann ja die Abtheilung, wie jeder Gerichtshof, die Oeffentlichkeit der Verhandlungen für diesen Fall ausschliessen. Auch die Staatsräthe oder Senatoren müssen sich von Zeit zu Zeit von ihren Wahlkörpern resorbiren lassen: es empfiehlt sich aber eine längere Zeit, etwa sechs Jahre, um der Continuität der Geschäfte willen; und Diäten sind auch hier, als Leistung gegen Leistung, nothwendig.

c. Die Executivgewalt.

§. 530. Auf die ausübende Gewalt des Staats übertragen wir eine dritte psychologische Function, den Willen (§. 430). Wenn der Verstand der Nation die allgemeinen Normen ihres Lebens durch Alle festgestellt, ihre Urtheilskraft die theoretische Subsumtion des besondern Falls unter's Gesetz durch Einige vorgenommen hat: so kommt es noch auf die praktische Thätigkeit an, den so gefassten Beschluss in's Werk zu richten. Das ist das Handeln; und dies geschieht nur durch Einen. Die Executivgewalt repräsentirt also das monarchische Element im Staate (*E*), möge er eine Republik mit gewähltem Oberhaupte, oder eine Monarchie mit erblichem sein. In beiden Fällen, auch in der — wahren — constitutionellen Monarchie, wird der Inhalt der Entschliessungen dem Fürsten durch alle Kanäle des Volkslebens zugeführt; so dass er nur die formelle Spitze des Ausübens ist, in welchem indess immer noch genug Inhalt des Willens und Handelns steckt, wenngleich Aristoteles in seiner Politik mit Recht sagt, je höher Einer stehe, desto weniger könne er willkürlich handeln. Während der Fürst so die

Spitze der Pyramide bildet, ist die Gesetzgebung deren breiteste Grundlage. Das „Staatsoberhaupt", wie das demokratische Preussische Landrecht sich ausdrückt, muss nun wiederum zunächst nach seinen Functionen betrachtet werden. Dann haben wir die Person, oder die Personen, welchen die Ausübung obliegt, anzugeben; denn ohne Helfer wird das Oberhaupt nicht handeln können. Endlich sind hier die Garantien um so wesentlicher, als die materielle Macht des Staats in den Händen dieser Gewalt ruht.

α. Was erstens die Functionen der Executiv-Gewalt betrifft, so fangen wir hier umgekehrt mit der Beziehung zu den beiden andern Gewalten an, da dieselbe das innere Staatsrecht vollendet, während die dem Staatsoberhaupte eigenthümliche Function zum Theil schon zu der Beziehung eines Volkes auf die anderen Völker gehört.

αα. Zunächst, der Gesetzgebung gegenüber, hat die ausübende Gewalt lediglich die Aufgabe, die von dem gesetzgebenden Körper ihr zufliessenden Gesetze zu publiciren, und die Verordnungen zu erlassen, welche eine feste Norm für die richtige und dem Willen der Nation gemässe Ausführung feststellen. Ein Veto, welcher Art es sei, eine Auflösungsbefugniss wäre eine Theilung der Gesetzgebung. In den constitutionellen Monarchien des Festlandes hat man das Erstere zu beseitigen noch nicht gewagt, während die Englischen Könige, schon seit Karls I. Enthauptung, sich factisch wenigstens ohne Veto behelfen. Das Auflösungsrecht der Volksvertretung hält man aber selbst auf den Brittischen Inseln darum noch für unumgänglich nöthig, weil Volksvertretung und Minister übereinstimmen sollen. Denn da der Fürst die Wahl der Verwaltungsminister hat, so ist es fraglich, ob sie die Majorität des Hauses besitzen; und die Harmonie muss daher durch den doppelten Versuch, entweder einer Auflösung des Hauses, oder einer Ministerkrisis, herbeigeführt werden. In dem Ideal der Staatsverfassung, die wir vorschlagen, hat aber die Gesetzgebung gar nicht die Verwaltung des Staatsraths zu majorisiren; er ist ja selbst, seinem Ursprung zufolge, Ausdruck der Volksmajorität. Die Executiv-Gewalt aber hat auch ihrerseits gar keinen Druck auf die Gesetzgebung auszuüben, weil sie sich lediglich den von dieser beschlossenen Gesetzen zu unterwerfen hat: um wie viel mehr müssen Dies die Unterstaatssecretäre, welche praktische Fachmänner sind

(§. 529), und die politischen Minister, von denen wir sogleich sprechen werden, thun.

ββ. Die zweite Function der ausübenden Gewalt ist, die Beschlüsse der Verwaltung zur Ausführung zu bringen. Das beste Mittel, das sie besitzt, um sicher zu sein, dass sie diese Ausübung im Geiste der Beschlüsse des Staatsraths vornimmt, ist die schon erwähnte Einforderung eines staatsräthlichen Gutachtens (§. 529). Diesem *senatus consultum* werden die ausübenden Beamten sich nicht entziehen können; und thun sie es, wozu sie allerdings das Recht haben, wenn ihre Einsicht eine andere ist, so geschieht es auf ihre Gefahr hin, weil sie dafür verantwortlich sind. Streit, Schaukelsystem und dergleichen kann daher in dieser Verfassung auch aus diesem Grunde gar nicht mehr vorkommen (s. §. 529).

γγ. Die eigentliche Function der ausübenden Gewalt ist drittens — da der Staat, das Volk nicht blos ein Collectiv-Individuum, sondern als Wille ein wirkliches lebendiges Individuum ist, in welchem der allgemeine Wille als ein Einzelner erscheint — das Vertretungsrecht der ganzen Nation nach Innen. Die *majestas populi* hat also in dem Staatsoberhaupte, als wirklichem Individuum, den Ausdruck ihrer concreten Souveränetät; weshalb man in Monarchien diesem Einzelnen auch vorzugsweise die Souveränetät zuschreibt, und ihn den Souverain nennt. Hat aber auch in ihm die National-Souveränetät die Spitze der Persönlichkeit erreicht, so wird diese in erblichen Monarchien doch zu einer zufälligen, beiherspielenden, weil natürlichen. Der Inhalt seiner formellen Entscheidung, und somit jede Verantwortlichkeit, ruht auf den Schultern der ausübenden Minister, während in Freistaaten auch etwas Inhalt, und somit Verantwortlichkeit dem Präsidenten zufällt.

Haben wir bisher die ausübende Gewalt nur in Bezug auf's innere Staatsrecht in's Auge gefasst, so ist dieselbe dann auch der Führer des stehenden Heers im Kriege, und repräsentirt durch ihre Gesandten die Nation bei andern Nationen. Die Verträge, die das Oberhaupt schliesst, müssen freilich von der Gesetzgebung genehmigt werden; und auch ein Krieg kann wohl nicht ohne Zustimmung der andern Gewalten erklärt werden, besonders insofern die Geldbewilligung von dem Volke abhangt. Ueberhaupt aber kann gar kein Krieg geführt werden, wenn das Volk nicht mit seiner Begeisterung

dabei ist, und sich spontan zur Erhaltung seiner angegriffenen Souveränetät erhebt.

β. Was zweitens die Personificirung der ausübenden Gewalt betrifft, so ist die Personenfrage, da die Ausübung sich auf alle Gebiete des Volkslebens erstreckt, selbst eine dreifache: die monarchische, die aristokratische und die demokratische Personification; so dass hier nicht nur Einer, nicht blos Einige, sondern schliesslich sogar die ganze Nation als handelnd auftritt; in welchem letztern Falle der Wille der Nation den höchsten Gipfel des Daseins seiner Freiheit ersteigt.

αα. Die Nation, als wirkliche Person, kann allerdings nur Eine sein; und Das nennen wir erstens das Oberhaupt des Staats. Hier tritt die Frage an die von uns bisher geschilderte Verfassung heran: Ist Wahl oder Erblichkeit dieses Oberhauptes das Vernünftigste? Es ist Dies eigentlich nicht die Frage, ob Monarchie oder Republik. Denn das Königreich Polen hatte ein wählbares Oberhaupt, und die Republik Holland einen erblichen Stathouder. Erblichkeit, sagt man, begründe Festigkeit der Staatsidee: Deutschlands und Polens Zerrissenheit im Mittelalter seien die sprechendsten Beweise für die Vortrefflichkeit der erblichen Monarchie nach Primogenitur; diese Spitze müsse der Willkür der Parteien enthoben, also durch die Natur bestimmt sein. Als ob die Willkür der Natur, d. h. eben die Zufälligkeit der Geburt, nicht bei Weitem unfähiger wäre, als die des Willens, den Einen Bevorzugten herauszufinden! Das Individuum, das würdig den Willen der ganzen Nation vertreten soll, muss also vielmehr aus den Geburtswehen der höchsten Staatskörper selbst hervorgehen, durch Senat und Abgeordnetenhaus in vereinter Sitzung etwa auf vier Jahre gewählt werden. Wie kann dieses höchste Dasein der politischen Freiheit der ganzen Nation dem blinden Ungefähr eines bewusstlosen Naturprocesses überlassen werden? Auch das Nützlichkeitsprincip der Festigkeit ist durch die in neuern Zeiten erstarkte Staatsidee viel besser gewahrt, als durch die Legitimität der Geburt.

ββ. Wenn aber auch nicht ein fähiger oder unfähiger Erstgeborener, wenn selbst der Befähigtste aus der ganzen Nation (in England ist dies, ungeachtet der Erblichkeit der Monarchie, der Premier-Minister) an der Spitze der Geschäfte steht, er wird zweitens nicht Alles selber ausführen können. So wählt er sich Gehilfen, welche in den einzelnen Zweigen der volks-

wirthschaftlichen und politischen Interessen die Ausführung der Senatsbeschlüsse in Gemeinschaft mit ihm übernehmen; Das sind dann die Executiv- oder die politischen Minister, — die sogenannten Ministerien, in welchen die Räthe jedes Ministers nicht als Collegium, wie im Staatsrathe, die Entscheidung treffen, sondern nur seine Beisitzer und Gehilfen sind, da er allein die Verantwortlichkeit trägt. Die Wahl dieser Minister hangt lediglich vom Staatsoberhaupte ab, ebenso wie die der Gesandten, welche das Oberhaupt und in ihm die Nation bei andern Völkern vertreten sollen. Indem es gewiss das Interesse des Oberhauptes ist, den Begabtesten seines Fachs zum Ausführungsminister darin zu machen: so wird hier, in diesen wenigen Männern, der höchste Gipfelpunkt der Aristokratie des Wissens zu finden sein.

γγ. Wenn aber in friedlichen Zeiten die ganze Nation in diesem Einen Willen des Oberhaupts verkörpert ist, so ist auch jeder Einzelne sich als dieser allgemeine Wille bewusst, sobald es darauf ankommt, die ganze Souveränetät der Nation aus der Gefahr ihrer Zerstörung im Kriege durch ein anderes Volk zu retten. Hier tritt drittens die Heeresmacht, als die Vollendung der ausübenden Gewalt, ein; und zwar ist sie nicht nur ein besonderer volkswirthschaftlicher Stand, der Stand der Tapferkeit, welcher nach Plato den beschützenden Arm dem Stande der Wissenden darbietet, während sie dem Kopfe im Organismus des Staatslebens zu vergleichen sind. Sondern wenn dieser neue Stand, welcher durch Wahl oder Werbung das Kriegshandwerk zum Berufe seines Lebens gemacht hat, die Aristokratie der Kriegsmacht bildet: so stehen bei einer Mobilmachung der ganzen Nation Alle, zufolge allgemeiner Wehrpflicht, in demokratischer Weise zur Vertheidigung des Vaterlandes auf. Das stehende Heer liefert dabei die Cadres des gesammten Volksheeres oder der Miliz (§. 528), das Oberhaupt des Staats, als der Führer des ganzen aufgebotenen Heerbanns, ist dessen monarchische Spitze, die jedoch mit der Demokratie durch die Aristokratie der aus freier Wahl des bewaffneten Volks hervorgehenden Zwischenbefehlshaber, vom Unterofficier bis zum höchsten Unterfeldherrn, vermittelt ist.

γ. Die Garantien dieser Gewalt haben wir zum Theil schon angegeben; es ist die Wahl des Staatsoberhaupts, und seine Verantwortlichkeit, sowie die der Minister, vor der Nation,

indem in diesem höchsten Gerichtshofe das Abgeordnetenhaus der Kläger und der Senat der Richter ist. Wenn beim erblichen Oberhaupte freilich nur die Minister verantwortlich sind, der Fürst unverletzlich ist: so verdammt ihn Dies auch zu einer solchen Ohnmacht, dass nicht einmal seine Unterschrift die mindeste Macht hat, wenn nicht einer seiner Minister sie gegenzeichnet. Freilich ist in den meisten unserer noch aus dem Feudalstaat herstammenden, constitutionellen Monarchien der Fürst, als die Erinnerung des Herrn von Land und Leuten, als Oberlehnsherr, immer noch das mächtigste Organ des Ganzen, wie er denn auch durch das Veto Theil an der Gesetzgebung, durch die Ernennung der Beamten Theil an der Verwaltung hat, und so alle Gewalten in sich vereint (s. §. 528–529). In solchem Contraste steht die Praxis mit der Theorie! Das Votiren des Geldes für einen Krieg, des Bestands der Mannschaften für das stehende Heer sind dann weitere Garantien für die Freiheiten des Volks, die in einer der vielen Französischen Verfassungen sogar den Bajonetten der Bürgerwehr empfohlen und anvertraut waren.

2. Das Völkerrecht.

§. 531. Da im Völkerrecht das Verhältniss der einzelnen juristischen Personen gegeneinander, wie wir es im strengen Rechte dargestellt haben, wieder hervortritt: nur dass das sittliche Ganze des allgemeinen Staatslebens hinter den individuellen, nach Aussen gekehrten Oberhäuptern steht, wie in der bürgerlichen Gesellschaft die Familien hinter den Familienvätern; so werden wir die verschiedenen Völker und ihr Verhältniss zu einander auch nach den Kategorien des strengen Rechts zu betrachten haben, — also erstens als das von Personen und Eigenthümern, zweitens ihre Vertragsverhältnisse, drittens wie sie im Kriege den Kampf des Rechts gegen das Unrecht durchführen.

a. Persönliches und Eigenthums-Recht der Völker.

§. 532. Die Grundsätze des Rechts, die für die einzelnen Personen gelten, finden auch im Völkerrechte auf die Beziehung der Collectivpersonen, die wir Staaten und Völker nennen, ihre Anwendung. Vor allen Dingen gehört hierher der Satz: Sei eine Person, und respectire alle Anderen als Personen. Woraus also die Folgerung fliesst, dass, wie ein Einzelner nicht zum

Sklaven gemacht werden darf, es ebensowenig einem Volke erlaubt ist, ein anderes zu unterjochen. Die erste Regel des Völkerrechts ist also, die Souveränetät jedes Volkes zu respectiren. Da aber zunächst auch hier, wie im Einzelrecht, der höhere Richter fehlt, so sind diese Grundsätze nur ein Sollen: und zwar ein solches, wie es sich uns auch logisch darstellte (§. 24), — nämlich als ein eben darum nicht Seiendes. Doch ist es allerdings die Aufgabe des philosophischen Völkerrechts, dies Sollen in geltendes Recht zu verwandeln.

Wenn jedes Volk die Persönlichkeit eines andern respectiren muss, so ergiebt sich daraus der Grundsatz der Nicht-Intervention. Jedes Volk kann sich im Innern einrichten, wie es will; in diese Angelegenheiten hat sich kein anderes einzumischen. Aber das blosse Sollen zeigt sich hier sogleich. Denn wenn ein Volk die Republik proclamirt, seinen König enthauptet: so kann ein anderes sich darin durch das böse Beispiel verletzt fühlen, und demnach interveniren. Jedes Volk soll also das andere anerkennen; das Urtheil aber, ob es jene fremde Verfassung anerkennen will, hangt wieder von seinem Belieben, von seinem Vortheil, seinem Staatswohl ab, — und so ist das Gesollte nicht. Das Zeichen der Anerkennung ist das Gesandtschaftsrecht. Der Gesandte ist die Person des fremden Volks im andern, daher ist sein dortiger Wohnort wie Grund und Boden seiner Heimat. Er geniesst die Rechte der Exterritorialität, keine Zölle zu zahlen, sein heimisches Forum nicht zu verlieren u. s. w.

Das Eigenthum, das Land eines Volkes ist ebenso unverletzlich, wie seine Person; es braucht daher keine Durchzüge von Kriegsvölkern durch sein Gebiet, keine Grenzverletzung durch Zollwächter zu dulden. — Die Flagge über seinem Schiffe auf hohem Meere giebt dem Schiffe den Charakter des heimischen Bodens. Daher ein Americanischer Sklave, der auf ein Englisches Schiff flieht, *eo ipso* nach Englischem Rechte frei ist.

b. Staatsverträge.

§. 533. Verträge zwischen Völkern können, wie die zwischen Privatpersonen, der mannichfaltigsten Art sein.

α. Der Austausch der Landesproducte muss erstens vollkommen frei sein. Handelsverträge sind bisher meist nur Aufhebungen einzelner Beschränkungen gewesen, die sich die

Völker in ihrem Verkehr gegen einander auferlegten, und vermöge derer sie einige Producenten begünstigten, während sie die Masse der Consumenten schädigten. Der wahre Handelsvertrag ist aber, dass es keine dergleichen gebe; oder er darf nur den Einen Artikel haben: Der Handel ist vollkommen frei.

β. Verträge können jedoch zweitens den höheren Inhalt der Souveränetät der Nationen selbst zum Gegenstande haben. Das sind die Schutz- und Trutzbündnisse, welche Staaten gegen einen raubsüchtigen Nachbar schliessen, um nicht von ihm unterjocht zu werden. Aus demselben Grunde schliessen sich kleinere Staaten an grössere an. Es ist der erste Weg, das blosse Sollen verschwinden zu machen, und das Recht an die Stelle der Willkür und der Gewalt zu setzen. Doch ist es wiederum zweifelhaft, ob diese Bündnisse Vertheidigungs-, oder nicht vielmehr Angriffsbündnisse sind, um ein drittes Volk zu überwältigen und hernach sich über die Beute selbst zu entzweien.

γ. Die wahre Ueberführung der Willkür des Sollens in den Rechtszustand der Völker ist erst drittens der Bundesstaat. Manche Völker, auch verschiedener Nationalitäten, wie die Schweiz und America, setzen über die einfachen Staaten ihrer Stämme noch einen höheren Verein, der ganz wie ein einfacher Staat eingerichtet ist, mit Abgeordneten-Congress, Bundesrath und Präsidenten. Der Oberste Gerichtshof, als die juristische Abtheilung des Bundesraths, entscheidet die Streitigkeiten der Staaten unter einander, ja Verfassungsdifferenzen zwischen Einem Staate und dem Bunde. In Zukunft müssen sich ferner auch die Racen zu Staatenbunden zusammenschliessen: ein Slavischer, ein Romanischer, ein Germanischer Bund sich gründen; wie gleicher Weise unter den Asiatischen und den Americanischen Staaten. Sie werden dann ihre gemeinsamen Angelegenheiten gemeinsam besorgen, und Zwistigkeiten unter einander auf dem Wege einer Austrägal-Instanz entscheiden: bis endlich das Ich der Menschheit sich in einem Areopag aller Völker der Erde zusammengefasst haben wird, der seinen richterlichen Entscheidungen durch ein Bundes-Executionsheer der Menschheit Nachdruck verschaffen wird. Es wird freilich einem mächtigen Volke immer frei stehen, sich diesen Beschlüssen nicht zu unterwerfen, das Faustrecht und die Selbsthilfe vorzuziehen; Das bildet das Unrecht der Völker

gegen einander, welches, wenn der strafende Areopag noch nicht die Macht, seine Urtheile zu vollziehen, gewonnen haben sollte, nur durch die Rache der Völker, d. h. den Krieg, gesühnt werden kann.

c. Das Kriegsrecht.

§. 534. Das Erste, was das Völkerrecht verlangt, ist, dass ein Krieg nie ohne triftigen Grund geführt werde, die sogenannte *causa justifica*. Dieser Grund kann nur das Recht, sei es Eigenthum, Vertrag, oder Souveränetät der Nation selbst, sein, zu dessen Vertheidigung das Volk sich erhebt (§. 530). Alle gerechten Kriege sind also Vertheidigungs-, nicht Angriffskriege. Aber das sich vertheidigende Volk kann sehr wohl zuerst angreifen, wenn durch längere Zögerung seine Vertheidigung erschwert würde. Vor dem Beginn des Krieges müssen alle friedlichen Mittel erschöpft sein, Vermittelungsversuche der Nachbarn, Repressalien. Hilft alles Dieses nichts, so darf endlich der Krieg, jedoch nicht ohne Kriegserklärung und nur unter Hinzufügung der rechtfertigenden Gründe, ausbrechen.

Auch während des Krieges bleibt das Recht immer die feste Richtschnur der Parteien. Es gehört zum Kriegsrecht, nicht mit zu verderblichen Waffen, wie Vergiftung der Brunnen, zerhacktem Blei u. s. w., zu kämpfen. Das Parlamentärrecht mit der weissen Fahne wird anerkannt, ebenso Hospitäler, überhaupt die Pflege Verwundeter selbst auf dem Schlachtfelde nach der Genfer Convention. Zerstört wird nur Eigenthum des feindlichen Staats, — das der Einzelnen lediglich, wenn Dies nothwendig zur Führung des Krieges ist. Daher wird von Schiffsladungen nur Kriegscontrebande confiscirt, nicht andere Kaufmannswaaren selbst feindlicher Fahrzeuge u. s. w. Der Krieg darf nicht bis zur Vernichtung des Einen Volks fortgehen (*bellum internecionis*). Aber freilich steht über dem Völkerrecht noch das Recht des Weltgeistes, der einzelne Völker in's Gericht gehen lässt, um den Zweck der Weltgeschichte auszuführen: unter dem Vorbehalte jedoch, dass nach dessen Erreichung die untergegangenen welthistorischen Völker, durch das neue Princip verjüngt, wiederum aus der Erinnerung der Geschichte auftauchen werden, um im Kreis der grossen Völkerfamilie der Menschheit ihre dauernde Stelle einzunehmen. Nach dem Kriege soll der ihn beendende Friedensschluss den früheren Zustand

des Rechts mit den durch den Erfolg bedingten Veränderungen wiederherstellen. Wenn aber alle Friedensschlüsse das Versprechen der Ewigkeit in sich schliessen, so liegt darin die Anerkennung, dass durch den Areopag der Menschheit in einem Weltbürgerrecht der ewige Friede aus dem Sollen in's wirkliche Recht übergehe. Der Weg dahin sind die internationalen, durch den allgemeinen Verkehr aller Völker mit einander herbeigeführten Bedürfnisse derselben, welche schon jetzt ein Weltbürgerrecht constituiren, und so die Anbahnung des ewigen Friedens erleichtern.

3. Das Weltbürgerrecht.

§. 535. Dieses Band aller Nationen, das die Individuen derselben, ungeachtet ihrer Stammes-Unterschiede, erst zu Menschen überhaupt macht, bilden vornehmlich die höheren geistigen Bedürfnisse, welche der gelehrte Stand befriedigt: das Schöne, das Gute, das Wahre (§. 512). Denn wenngleich nicht nur die Art der sinnlichen Bedürfnisse und ihrer Befriedigung, sondern ebenso diese geistigen Bedürfnisse durch das Land, das Klima, und die Sitte eines Volkes bestimmt werden: so heben letztere sich dennoch aus ihrem nationalen Ursprunge viel reiner zu kosmopolitischen Bedürfnissen empor, als die sinnlichen. Pelze wird man in Russland, und leinene Zeuge in Aegypten tragen: Wohnung, Nahrung hangen ebenso mehr vom Klima ab. Die Literatur jedes Volks ist aber leicht allen übrigen zugänglich, und wird gleichmässig von ihnen genossen: auch die der alten Völker, wie denn Homer, Sophokles oder Terenz Gemeingut der Menschheit geworden sind. Die Solidarität aller Völker in dieser Hinsicht ist in unsern Tagen immer mehr hervorgetreten, und ein Zeichen davon, dass uns das Ziel der Weltgeschichte schon in dämmernder Ferne vor Augen schwebt. Betrachten wir nun, wie dies Ideal der Menschheit, als deren höhere Bedürfnisse, sich in der sinnlichen Gestalt des Schönen, in der Vorstellung einer transscendenten Welt, und im freien Gedanken der Wissenschaft darstellt. Das erste Bedürfniss wird in der schönen Geselligkeit, das zweite von der Kirchengemeinschaft, das dritte durch den öffentlichen Unterricht befriedigt.

a. Die schöne Geselligkeit.

§. 536. Der Mensch strebt aus der blossen Befriedigung seiner natürlichen Bedürfnisse zu dem menschenwürdigen Dasein

der Befriedigung seiner geistigen schon dadurch, dass er die natürlichen nicht lässt, wie sie sind; sondern, sie zu künstlichen erhebend, führt er selbst das Handwerk in das Weltbürgerrecht des Schönen ein, indem die Industrie die Mittel für die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse, wie Kleidung, Wohnung u. s. w., immer mehr verfeinert und veredelt (§. 511). Der Handwerker nähert sich damit dem Künstler immer mehr. Die Concurrenz der schönen Industrie findet zwischen allen Völkern der Erde statt; und die in neuern Zeiten in Schwung gekommenen Weltausstellungen sind ein gutes Beförderungsmittel dieser sich einbürgernden Humanität. Wir können diesen ersten Punkt des Schönen, das industrielle Schöne, als das subjective Kunstwerk bezeichnen. Das Zweite ist das ideale Schöne, welches sich dem Subjecte als das objective Kunstwerk gegenüberstellt, und besonders der Gegenstand des künstlerischen Schaffens ist. Hier haben die betreffenden Abtheilungen der Staats- und Bundesräthe eben mit der Verwaltung der Kunstschulen, der Kunstmuseen, der Preis-Aufgaben für Werke der Kunst u. s. w. sich zu befassen. Aber nicht nur seine gemeine Umgebung, nicht nur sein hohes Ideal, sondern sich selbst, seine eigene Person, muss der Mensch zur Idee des Schönen erheben; und Das ist drittens die eigentliche schöne Geselligkeit in Tanz, Gesang, Gesellschaften, Schauspielen aller Art u. s. w., — das absolute Kunstwerk. So gelangt der Mensch zum Bewusstsein der Einheit seines Wesens mit allen andern; und Das ist die Anschauung, welche der Kirche zu Grunde liegt.

b. Die Kirche.

§. 537. Besonders im religiösen Leben, als solchen, werden sich die Menschen erstens ihrer Brüderlichkeit und Gleichheit bewusst; und darum ist dieses Leben nur aus den Principien der Demokratie, der Gleichberechtigung Aller zu verstehen. Waren die früheren Religionen nur Nationalkirchen, so ist die Christliche Religion vorzugsweise kosmopolitisch, die Religion der Menschheit; was aber nicht hindert, dass sie auch zur Staatsidee in Verhältniss tritt. Es ist zwar eine falsche Auffassung der Religion, sie zum dienenden Mittel der Staatsregierung zu machen, als bringe sie die Menschen zum Gehorsam; eben so wenig soll der Staat aber im Dienste der Kirche stehen. Indessen ist es keine Frage, dass, wie die Religion alle Sphären

ergreifen soll (§. 497), sie auch dem Staatsleben nicht fremd bleiben darf. Die religiöse Empfindung, die das vollkommen freie Gebiet jedes Einzelnen ist, wird sehr zur Erhebung des Nationalgefühls und der Vaterlandsliebe beitragen. Aber diese Beziehung darf nicht auf dem Wege der Gewalt herbeigeführt, die Kirche nicht vom Staate gemaassregelt werden; und das *jus majestatirum sacrorum*, welches die protestantische Kirche dem protestantischen Landesherrn, als oberstem Bischofe der Kirche, gewährt, ist eben so schädlich, als die katholische Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit.

Das Zweite ist aber, dass das religiöse Leben ein weltliches Dasein habe, zu einer juristischen Existenz komme, wenn es im Staate gelten soll. Das ist die Kirche, ein Verein im Staate, wie jeder andere, der nicht über ihm steht, sondern ein Moment desselben im Staatsrathe ist, wie jedes andere. Daher darf es keine Staatskirche geben, weil dadurch Eine Secte bevorzugt, zur Herrschaft verleitet wird: und die Heuchelei der anders Denkenden erzeugt wird. Die politischen Rechte sind vollkommen unabhängig vom religiösen Bekenntniss. Jede Gemeinde kann sich ihr Dogma, ihre Liturgie, ihre Prediger frei wählen: sorgt für ihre Gebäude, den religiösen Unterricht der Kinder und der Erwachsenen, und associirt sich mit andern Gemeinden in den betreffenden Abtheilungen des Kreis- und des Staatsraths. Niemand kann gezwungen werden, einer religiösen Gemeinschaft beizutreten. Das staatliche *jus majestaticum circa sacra* ist nur entweder die Disciplinargewalt der Kirchenabtheilung des Kreises und des Staats über die Prediger, oder das Recht eine ganze Religionsgesellschaft anzuklagen, wenn sie durch ihre Dogmen oder irgend welche Handlungen das strenge Recht verletzt. Wenn die Kirche sich ganz frei in sich selbst ohne Beziehung zum Staate entwickelt, wird sie die rein demokratische Natur der Presbyterialverfassung annehmen, wie die Christen der apostolischen Zeit unter den Römern, die Hugenotten in Frankreich und die Presbyterianer in England. Das ist auch überhaupt die der Kirche angemessenste Verfassung, die freie Kirche im freien Staat: während die Consistorialverfassung der protestantischen Kirche die Kirche in Abhängigkeit gegen den Staat, die hierarchische Verfassung der katholischen Kirche Kirche und Staat in Kampf gegeneinander bringt.

Wenn der verwaltende Kreis- oder Staatsausschuss gesetz-

gebende Bestimmungen in der Kirche für nöthig erachtet, so können dieselben nur in's Leben treten, wenn drittens die Kirchengemeinden gesetzgebende Vertreter in Kreis-, oder Staats-, oder ökonumenischen Synoden zusammentreten lassen; — die Synodalverfassung. Indem hierbei keine Gemeinde gezwungen werden kann, in solchen Synodalverband einzutreten, so muss die Sectenbildung vollkommen frei gegeben werden: so gewiss, als der Staat etwa kein neues System der Philosophie gründen, noch ein bestehendes unterdrücken darf.

c. Der Unterricht.

§. 538. So haben wir denn im Unterricht und seiner Freiheit die höchste Spitze des Weltbürgerrechts erreicht, von der die Preussische Verfassung sagt: „Die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei.“ Der Unterricht ist besonders geeignet, den Menschen zum Menschen zu machen: und zwar ganz allgemein im Volksunterricht, welcher die National-Erziehung überhaupt zum Gegenstande hat, während der mittlere Unterricht sich auf die speciellen Fächer der volkswirthschaftlichen Thätigkeit bezieht, und der hohe Unterricht der Universität die Ausbildung des Menschenthums, als solchen, zur Vollendung führt.

α. Der Volksunterricht soll die Bildung in immer tiefere Schichten der Bevölkerung herableiten, bis Jeder ein menschenwürdiges Dasein zu führen im Stande ist. Die Volkserziehung beginnt mit der Kinderkrippe, und geht durch den Kindergarten bis zur Elementarschule fort. Diese soll den Einzelnen in den Kreis des Volkslebens einführen, damit er sich als Glied des Ganzen wisse. Der Religionsunterricht gehört durchaus nicht in die Schule, sondern lediglich in die religiöse Genossenschaft. Unentgeltlicher Unterricht ist das beste Mittel für die allgemeine Verbreitung der Bildung, widerspricht aber dem volkswirthschaftlichen Principe: Leistung gegen Leistung. Wenn der Bezirk und die Gemeinde, wie wir (§. 523—524) vorschlugen, ihn in die Hand nehmen: so ist durch deren progressive Einkommensteuer *ad hoc* wohl ein Mittelweg zwischen Unentgeltlichkeit und Zahlung angebahnt, besonders wenn das geringste Einkommen von der Steuer frei ist. Kinderlose tragen natürlich nicht bei, und dem Arbeiter muss der Beitrag so leicht gemacht werden, dass er ihn gerne zahlt, um seine Kinder, während seiner und seiner Frau Arbeitszeit, in sicherer Obhut

zu wissen. Der Volksunterricht muss sich auch auf Kinder in Fabriken und Lehrlinge, ja Gesellen durch Fortbildungsschulen, auf Erwachsene überhaupt durch Vorträge erstrecken (§. 521).

β. Wie durch den ersten Unterricht in der demokratischen Volksschule der Mensch zum Mitgliede des politischen Gemeinwesens, also zum Staatsbürger, erzogen wird: so wird er zweitens zum speciell Wissenden in der Fachschule herangebildet; was also mehr die aristokratische Seite der Erziehung darstellt. Hier wird der Mensch nicht zum Menschen, sondern zum Standesgenossen, zum *bourgeois* erzogen (§. 526), um in einen der volkswirthschaftlichen Kreise einzutreten. Diesen Unterricht übernehmen Handelsschulen, Ackerbauschulen, Gewerbeschulen, Berg-Akademien, Kriegsschulen, Seemannsschulen, Kunstschulen, theologische Seminare, gelehrte Schulen (Gymnasien) u. s. w.; kurz, der mittlere Unterricht, der der Obhut der Kreise anheimfällt. Hier geht mit der Theorie die Praxis Hand in Hand, und der künftige Stand wird so schon auf der Schule durch praktische Uebungen vorbereitet.

γ. Der höhere Unterricht, die Universität, dient zwar drittens auch noch dem Staate, indem er die Theilnehmer zur Reife für die höheren, gelehrten Stände durch die drei ersten Facultäten heranbilden soll. Diese drei können aber ebenso gut als Fachschulen, wie wir schon die theologischen Seminare angeführt haben, also als medicinische und juristische Schulen, von der Universität getrennt werden, und dieser eben nur die Wissenschaft, als solche, die Philosophie, aber als der Inbegriff aller in das Reich der Principien erhobenen Fachwissenschaften, aufgespart werden; womit die vierte Facultät zur alleinigen höchsten Lehranstalt erhoben wird. Dann wären wir den mittelaltrigen Zunft-Zopf der Facultäten los; immer aber bleibt die Universität die vollendete Ausbildung des Menschen, als Menschen, welche wieder so allgemein ist, wie die Volksschule, indem jeder Jüngling, wie dort jedes Kind, Zutritt zu derselben haben muss, nachdem er sich in seiner Fachwissenschaft ausgebildet hat.

Wenn die Universität noch die Wissenschaft als Lehre für die Jugend behandelt: so ist die Akademie die reine Behandlung und Fortbildung der Wissenschaft um ihrer selbst willen, durch bewährte Männer der Wissenschaft. Die Akademie ist das eigentlich Humanistische, Kosmopolitische, Internationale. Und wenn wir dem Staate die Universitäten anvertrauen, so können

wir den Bundesräthen die Akademien übergeben. Hier weiss sich die Menschheit in der Universal-Republik der Wissenschaften nun vollends als eine, und veranstaltet wissenschaftliche Congresse, die in wahrhafterem Sinne ökonumenische Synoden genannt werden können, als die theologischen: lässt Schiffsexpeditionen, meteorologische, astronomische Beobachtungen auf der ganzen Erde vornehmen u. s. w. Diese Einheit der Menschheit nicht nur als ein Moment jedes Staats gefasst, sondern durch den Entwickelungsprocess der Menschheit im ganzen Geschlechte verwirklicht, ist die Universal-Rechtsgeschichte.

Drittes Kapitel.

Die Universalrechtsgeschichte.

§. 539. Die Verwirklichung der Vernunft, der Freiheit, des Rechts im ganzen Menschengeschlechte kann einzig und allein darin bestehen, dass die beiden Seiten des Rechts, die wir in den zwei ersten Kapiteln unterschieden, das Privat- und das öffentliche Recht, sich nun drittens immer mehr durchdringen: das individuelle Recht sich zum socialen erhebt, das sociale die Freiheit des Individuums in sich gewähren lässt. So werden zuletzt Individualismus und Universalismus zu Momenten der totalen Freiheit, und das Individuum ein adäquater Ausdruck der allgemeinen Gattung sein. Dies ist aber nur möglich durch einen Process, weil der Geist, was er ist, nur durch seine eigene Thätigkeit erringt. So befreit sich der Geist in der Universalrechtsgeschichte stufenweise von seiner ihm noch anklebenden Natürlichkeit. Diese verschiedenen Stufen sind durch die Völkergeister, deren jeder eine bestimmte Aufgabe in der Rechtsbildung hat, dargestellt. Die erste Stufe ist aber nothwendig das Ueberwiegen des allgemeinen Lebens, weil es die Grundlage der individuellen Freiheit ist: diese ist also zunächst noch unausgebildet, bis sie am Ende dieser Periode allerdings für sich und im Gegensatze gegen den Universalismus auftaucht; — das Recht des Alterthums. Die zweite Stufe ist die des Gegensatzes und Kampfes des universellen Rechts gegen das Einzelrecht, wo der Staat mehr nach dieser, die Kirche mehr nach jener Seite hin liegt, — das Christlich-Europäische Recht; bis drittens beide Seiten ausgeglichen werden, und die höchste Versöhnung des individuellen und des allgemeinen Lebens im Americanischen Rechte eintritt.

A. Das Recht des Alterthums.

§. 540. Das Alterthum können wir als die Analysis der Rechtsbildung ansehen, indem da die Momente der Freiheit eines nach dem andern aus dem Begriffe derselben hervorgehen, ohne schon synthetisch in Verwickelung und Streit mit einander zu gerathen. Hierbei ist der Entwickelungsgang ein ganz anderer, als der, welchen wir in unserer dogmatischen Betrachtung des Rechts befolgten. Damals begannen wir, der dialektischen Methode gemäss, mit dem Abstractesten, mit dem nackten Individuum, das sich erst allmälig zum Concretesten, zum allgemeinen Leben der Gattung in der Kirche, erhob. Die Wirklichkeit fängt aber vielmehr mit dem Concretesten an, aus dem sie erst allmälig ihre abstracten Momente heraussetzt. So beginnt die Rechtsbildung in der Geschichte mit dem Kirchenrechte. Alles Recht ist anfänglich von Oben durch die Religion, und damit dem Menschen von Aussen gegeben; so dass die individuelle Freiheit noch keine Stelle darin findet, — das göttliche Recht des Orients. Das zweite sittliche Verhältniss, worin das Individuum allerdings zu seinem Rechte kommt, aber immer noch nicht als Individuum, sondern nur als Mitglied dieses sittlichen Verhältnisses, ist das Staatsrecht, welches in Griechenland die Grundlage des ganzen Lebens bildet. In Rom endlich taucht das individuelle Recht, als solches, auf, aber die Grundlage und der Ausgangspunkt des individuellen Willens ist auch hier noch als allgemeines sittliches Verhältniss zu fassen: das Individuum hat so selbst noch den Charakter des allgemeinen göttlichen Rechts an sich, wie in Griechenland der Staat; der Römer weiss sich daher als der zur allgemeinen Gattung verklärte, in sie erhobene, also unendlich gewordene Einzelne. So haben wir im Alterthum, wie die Römer sie nennen, die drei Stufen des Rechts: *jus divinum*, *jus publicum* und *jus privatum*, zu betrachten. Während alle drei Rechtsphären aber noch im Lichte des allgemeinen Lebens, als des religiösen Bewusstseins, erscheinen, so kommt es erst im Christenthum zum Bruche und Gegensatze zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Leben.

1. Das Orientalische Recht.

§. 541. Es kann im Orient nicht von dem Recht die Rede sein, welches man im eigentlichen Sinne mit diesem Ausdruck

bezeichnet, und zwar seit den Zeiten der Römer, nämlich vom Privatrechte, da Alles noch in das allgemeine Leben aufging. Die Menschheit beginnt also mit dem Communismus, worin der Einzelne noch kein Eigenthum besitzt; sondern Alles gehört dem Staate, und dieser selbst der Kirche. Der Staat ist eine despotische Theokratie, in welcher entweder die Gottheit selbst, oder deren Stellvertreter, sei es ein König oder ein Priester, die Herrschaft ausübt. Beide Aemter sind meist vereint. Die Kirche selbst, als das allgemeine Leben des Individuums, gestattet demselben keine Freiheit, indem dies allgemeine Leben ihm äusserlich auferlegt ist. Die Religion ist daher, als unfrei, Naturreligion: der Mensch verehrt das Sein, das unter ihm ist, die Natur als das Höchste; und damit ist meist Götzendienst verbunden. Alle Unterthanen sind Sklaven. Den Fürsten wird auf ihren Reisen am Wege Brod und Salz dargebracht, zum Zeichen, dass ihnen Alles gehört, was über und unter dem Boden ist. Die Imputationslehre fällt ebenso fort, wie das Eigenthum, weil sie die innerliche, moralische Freiheit des Individuums darstellt, wie jenes die äusserliche, streng juristische.

Der Orient selbst hat zwar nur ein ungeschichtliches Recht, das in die mythischen Anfänge zurückgeht; weshalb auch das Religionsbuch zugleich bürgerliches Gesetzbuch ist. Aber das Orientalische Recht ist selbst ein entstandenes, ein Fortschritt gegen den vorgeschichtlichen Zustand der Urzeit. In dieser lebte das ursprüngliche Menschengeschlecht, unter einem gleichmässigen, milden Klima, auf jener Oase der breiten Erdbrust des Nordens, die wir in der Naturphilosophie (§. 285) beschrieben haben, in rein natürlicher Sittlichkeit, ohne Staat, ohne Kirche: also nur ein Familienleben (§. 495), Theils nomadisch, Theils als Jägervolk, führend; die Familien vereinigten sich zu Stämmen, und diesen stand der Führer des Clans vor, wie wir diese Zustände noch jetzt zum Theil in ihren Ueberresten hin und wieder wahrnehmen können. Da zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse nur geringe Arbeit nöthig war, so fehlten den Menschen die Anlässe zum Verbrechen. Es ist die Zeit, welche von den Mythen aller Völker das goldene Zeitalter genannt wird, bis die Katastrophe, welche die Erde betraf, das Menschengeschlecht in den Kampf der Geschichte, in den Zwiespalt gegen eine wilde Natur riss und zu harter Arbeit zwang. Daher werden wir hier zuerst im werdenden Orient zu betrachten haben, wie die Menschheit, nachdem sie aus der paradiesischen

Harmonie des allgemeinen Lebens herausgefallen war, sich zu den ersten schwankenden Anfängen der Rechtsbildung anschickte. Das Zweite, der gewordene Orient, ist das Festwerden der sittlichen Verhältnisse, nachdem die Wildheit der Natur sich beruhigt hatte. Das Dritte sind die Rechtszustände, in welchen die ersten Keime der individuellen Freiheit hervortreten, der reflectirte Orient, im Gegensatz zum unmittelbaren.

a. Der werdende Orient.

§. 542. Wenn der Orient, als solcher, die substantielle Einheit des individuellen Lebens mit dem universellen darstellt, wo freilich der Einzelne noch nicht zu seiner Freiheit gelangt ist, so soll er doch auch nicht blos in der natürlichen Einheit des Familienlebens verbleiben. Sondern nachdem diese erste, auf der Einheit der Menschheit mit der Natur beruhende, goldene Zeit verschwunden war, beginnt die in die Geschichte tretende Menschheit unter einer rauhen, dem Menschen feindlichen Natur vielmehr damit, dass er, der natürlichen Sittlichkeit der Familie entwachsen, seine Willkür den widerwärtigen Zufällen der Natur entgegensetzt, um diese erst der geistigen Einheit eines substantiellen Lebens wieder dienstbar zu machen. Es kommt also allerdings schon zur Staatenbildung. Der Staat geht aber selber noch von dieser rohen Wildheit des Naturmenschen aus, welche in der vorgeschichtlichen Zeit unbekannt war, und jetzt durch die fortschreitende Bildung der Geschichte geläutert werden soll.

Dass diese natürliche Willkür des Einzelnen, ungeachtet sie jedes Princips der Allgemeinheit entbehrt, dennoch die Grundlage des Staats ausmache, Dies findet sich in den Negerstaaten des innern Africa, welche die erste Gestaltung der Menschheit sind, nachdem dieselbe aus der Rohheit des Naturzustandes, den die Katastrophe herbeiführte, herausgetreten war. Dieser ungebildeten Willkür steht zweitens in Aegypten, das an Asien grenzt, und damit auch der Bildung der Asiatischen Völker näher gerückt ist, eben ursprünglich eine äusserst gebildete Willkür entgegen, welche alle Institutionen in die Energie des individuellen Willens taucht, vermöge dessen das sittliche Privatleben das Princip des öffentlichen Lebens ist. Drittens tritt in Japan, das am andern Ende Asiens liegt, die Negation dieses so gebildeten Privatlebens ein, sobald es in Collision mit der sittlichen Substanz des Staats geräth; und dadurch wird der geschichtliche, der festgewordene Orient eingeleitet.

α Das innere Africa.

§. 543. Die Negervölker haben so wenig ein Bewusstsein über eine die Menschen zusammenhaltende Allgemeinheit, dass selbst ihr Kirchenrecht, im Fetischdienste, das allgemeinste Sein nur als ein einzelnes Naturobject fasst: und ihre Priester nur die Zauberer sind, welche durch ein solches Zaubermittel oder aus eigener Willkür einzelne Naturerscheinungen zum Vortheil oder Nachtheil der Einzelnen hervorzubringen verstehen. Der Staat aber ist die vollendete Willkür nach Oben und nach Unten, indem der König, stets vom Scharfrichter begleitet, Herr über das Leben, wie vielmehr über das Eigenthum, seiner Unterthanen ist. Nur die besondere Willkür der Häuptlinge legt der seinigen einen Zügel an: und zuletzt, wenn er es den Unterthanen gar zu arg macht, schicken sie aus gemeinsamer Willkür ihm eine Deputation mit dem wohlmeinenden Rathe, er möge sich zu seinen Vätern begeben; worauf er sich mit tausenden seiner Weiber das Leben nimmt. Die natürliche Sittlichkeit der Familie endlich, die im Urzustand als Zweck Alles in Allem war, wird hier zum Mittel der Bereicherung, indem die Neger nur darum viele Kinder erzeugen, um sie als Sklaven verkaufen zu können. Wie sie ihr eigenes Leben nicht achten, eben weil es nur Dasein der Willkür ist, so auch nicht das ihrer Feinde; und ihr grausames Völkerrecht erlaubt ihnen, dieselben zu verzehren (§. 350).

β. Alt-Aegypten.

§. 544. Gerade das entgegengesetzte Schauspiel bietet die alte Aegyptische Gesellschaft. Auch in ihr bildet die Willkür des Einzelnen die Grundlage; aber sie ist eine durch Bildung des Verstandes im höchsten Grade geläuterte Willkür. Die Aegypter sind pfiffig, verschmitzt, sehr sorgsam in der Verwaltung ihrer Privat-Angelegenheiten. Ihr Hausstand ist auf's Genaueste geordnet; Mann und Frau haben ihre besonderen, festgesetzten Geschäfte. Was von den Gliedern der Familie gilt, gilt auch von den Mitgliedern der bürgerlichen Gesellschaft: jedes hat seine bestimmten Geschäfte. Das ergiebt die Eintheilung des Volks in Kasten: doch ist die Bestimmung des Geschäfts durch die Geburt nicht eine so feste, wie anderwärts; und den Ackerbau, die Grundbeschäftigung Aegyptens, treiben mehrere Kasten. Wie jede Privatperson, so übt auch der König sein Geschäft als eine Privatangelegenheit: des Morgens widmet er sich den Staatsgeschäften,

Nachmittags kann er seinen eigenen nachgehen. Aegypten zerfiel in viele Staaten, die einen Bund bildeten, und dann manchmal durch die imponirende Willkür Eines der Fürsten in Eine Einheit zusammengefasst wurden. In einzelrechtlicher Beziehung steht die hohe Achtung, welche der gebildeten Willkür gezollt wird, in dem schärfsten Contraste zu der grossen Geringschätzung, welcher die rohe Willkür des Negers unterliegt. Die Aegypter haben, sagt Rosenkranz (System der Wissenschaft, §. 805) sehr gut, „die üppig strotzende Naturkraft des Africanischen Elements in die Geschichte der gebildeten Völker eingeführt.“ Die Aegypter sollen zuerst die Seelenwanderung und die Unsterblichkeit der Seele gelehrt haben, zum Beweise, dass die individuelle Willkür die Grenzen des natürlichen Lebens überschreitet; es ist das erste Aufblitzen des Geistes, der Naturseele der Neger gegenüber. Nach dem Tode wurde über jeden Einzelnen, namentlich über den König, strenges Gericht gehalten. Die Individualität sollte über den Tod hinaus durch Einbalsamirung, und ein besonderes Begräbniss erhalten werden; daher die Nekropolis, und die die Grabstätten der Könige enthaltenden Pyramiden, an denen das ganze Volk baute.

γ. Japan.

§. 545. In Japan endlich kommt zur gebildeten Individualität noch das Streben zur Fortbildung hinzu, während Aegypten im Gegentheil eine vollkommen stationäre Bildung, Africa eine stationäre Rohheit aufweist. So können wir in Japan die Pforte zur geschichtlichen Entwickelung erblicken, während die beiden Africanischen Rechtszustände ganz ausserhalb der Geschichte stehen. Wie Japan aber mit der geschichtlichen Evolution zusammenhangt (und die Geschichte ist nicht ohne den geistigen Zusammenhang möglich), so hat es auch eine Beziehung zum Urzustande der Menschheit. Diese glücklichen Inseln sind gewissermaassen ein Rest des nördlichen Paradieses, der, vom verschlungenen Theile desselben losgerissen und übrig geblieben, als Keim der weltgeschichtlichen Bewegung, in die Unterschiede der Welttheile, in welche die Erde auseinanderging, hineingeworfen wurde. Eine natürliche Genusssucht, die Heiterkeit des geselligen Daseins, ein unbefangener Geschlechtsumgang, dem meist die Heiligkeit des ehelichen Verhältnisses erst später folgt, charakterisiren die Japanesen. Dieser Genuss des Individuums ist selbst ein geheiligter; die Theehäuser, mit gefälliger weiblicher Bedienung, finden sich in un-

mittelbarer Nähe der Tempel. Der Dualismus eines geistlichen und eines weltlichen Kaiserthums ist neuerdings wieder verschwunden, wie er ursprünglich nicht vorhanden war. Der geistliche Kaiser hat über den weltlichen gesiegt, ist dabei aber aus seiner starren Unbeweglichkeit herausgetreten, und ergreift die Initiative des Fortschritts, nachdem er die Macht des Adels, der Daimio's, welche das stabile Element repräsentirten, gebrochen hat. Das Verhältniss der Staatsidee zum Individuum ist indessen ein mehr negatives, indem der Einzelne, welcher durch ein Verbrechen die Staatsidee verletzt hat, aus freier Willkür dadurch zur Versöhnung mit dem Staate gelangt, und seine Familie vor Confiscation des Vermögens rettet, dass er sich selbst, durch Aufschlitzen des Bauchs, das Leben nimmt; — der berühmte Harariki (§. 355).

b. Der unmittelbare Orient.

§. 546. Nachdem in Japan das Individuum auf die angegebene negative Weise sich dem allgemeinen Leben untergeordnet hat, und so in Harmonie mit den sittlichen Verhältnissen getreten ist, haben wir nun zu sehen, welches diese Verhältnisse seien, die im Orient nothwendig hervortreten und überwiegen müssen. Es sind diejenigen, in welchen das Individuum noch sein Selbstsehen, sein eigenes Wollen, seine Willkür vollkommen dem allgemeinen Leben zum Opfer gebracht hat. Der Staat ist noch nicht der freie Staat, in welchem auch die individuelle Freiheit zum Ausdruck kommt, sondern in den sie vielmehr nur aufgeht. Die drei rechtlichen und sittlichen Verhältnisse, in denen dieses Aufgehen am Reinsten enthalten ist, sind: die Familie, das kirchliche Leben, und das Militärverhältniss. Alle drei beruhen auch noch auf der natürlichen Einheit des Individuums mit dem allgemeinen Leben, die Familie vor allen, indem sie aus der natürlichen Geburt entspringt, daher sie auch das Grundverhältniss im Orient bleibt: sodann die Kirche, insofern sie die Verkörperung der Naturreligion ist, der fast alle Orientalischen Völker angehören; endlich der Militärstaat, der ohne die auf der natürlichen Constitution beruhende Tugend der Tapferkeit unmöglich ist, und deren Selbstgefühl durch die Strenge der Disciplin dämpft.

Diese drei so *a priori* aus dem Begriffe des Orients abgeleiteten Staatsformen finden sich nun auch empirisch in den drei Rechtssystemen China's, Indiens und der Mongolei, welche in Hinterasien den Reigen der Geschichte beginnen, aber selbst noch die

räumliche Geschichte darstellen, indem sie nur, als natürliche Unterschiede des Menschengeschlechts, ruhig neben einander bestehen, ohne in der Zeit auf einander zu folgen (§. 355). Sie sind noch heute Das, was sie am Anfang der Entwickelung des Menschengeschlechts waren. Ihre Rechtsverhältnisse sind also nicht geschichtlich gewordene, sondern verlieren sich in den Beginn der geschichtlichen Weltzeit: und sind dem Auftreten eines jeden dieser Völker vorausgesetzte, ihnen gegebene, nicht von ihnen gemachte Verhältnisse.

α. China.

§. 547. Wenn in China die Familie das Grundprincip des ganzen Volkslebens bildet, so ist dieses doch nicht, wie in der Urzeit, ein blos patriarchalisches Verhältniss. Denn die Familie ist nicht mehr, wie damals, das alleinige Band der Menschheit. Die Familie ist in China nur die Form, unter welcher alle sittlichen Verhältnisse auftreten. Gesellschaft, Staat, Kirche sind in China sehr ausgebildet; indem sie aber alle die Form des Familienlebens annehmen, ist die Familie selbst verzerrt, weil sie zum Ganzen erweitert worden. Dies Princip China's zeigt sich zunächst darin, dass die Familienpflichten diejenigen sind, die am Heiligsten gehalten werden, und deren Verletzung mit den schärfsten Strafen geahnt wird. Aus dieser Hochachtung der Familie fliesst das Fest der Vorfahren, die Pflege des Grabes, die lange Trauer für den verstorbenen Vater, die ceremonielle Unterwürfigkeit der Kinder gegen ihn, so lange er lebt, und nach seinem Tode gegen den ihn vertretenden ältesten Bruder. Die väterliche Gewalt ist eine absolute; und wegen dieser gänzlichen Unselbstständigkeit der übrigen Familienglieder, reisst des Vaters Unthat die ganze Familie in's Verderben. Weil aber die sittliche Familienpflicht äusserlich juristisch gefordert wird, so fehlt den Chinesen die Innerlichkeit der Moral vollständig: und ebenso die subjective Freiheit bei der Zurechnung bis zu dem Grade, dass sogar ein zufälliger Todtschlag, wie ein doloser, mit dem Tode bestraft wird.

Da der Staat auch nur eine erweiterte Familie von Hunderten von Millionen Kindern bildet, so ist seine Verfassung ein patriarchalischer Despotismus, in welchem, wie in der Familie, alle Unterthanen gleiche Rechte haben; man könnte diesen Despotismus daher, wenn das Epitheton nicht widersprechend wäre, einen demokratischen Despotismus nennen. Patriarchalisch aber ist er, indem der Kaiser seine Unterthanen auch, wie Kinder,

anredet und behandelt. Dem Strafgesetzbuch ist ein Tarif angehängt, der die Strafen in Bambusschläge zu verwandeln erlaubt. Von dieser Züchtigung sind selbst die Minister nicht ausgeschlossen, ohne sich dadurch an ihrer Ehre gekränkt zu fühlen. China ist ein ackerbauender Staat, wie die Familie ja auch im Landleben ihre grösste Bedeutung findet (§. 512). Darum führt der Kaiser auch an einem Feste den Pflug. Die Kaiserin-Wittwe wird auf's Höchste von ihm geehrt, und alle Decrete geschehen in ihrem Namen. Der Niedrigste kann zu den höchsten Ehrenstellen gelangen. Den Mandarinen, wenn sie das Examen bestanden, hängt der Kaiser selbst den Doctormantel um. Die Polizei über Deiche, Nachtwachen, Kinderaussetzen u. s. w. wird auf's Sorgfältigste geübt, und Alles bevormundet. Die Familien vereinigen sich zu Gruppen, und in jeder Gruppe wird für die gesellschaftliche Ordnung auf's Eifrigste gewacht. Da die fürstliche Gewalt ganz der väterlichen analog, und nur durch den Umfang verschieden ist: so bleibt in China wenigstens das Wort „Landesvater" keine Redensart, sondern hat einen realen politischen Sinn.

Auch das kirchliche Leben ist ein reines Familienverhältniss. Die absolute Naturmacht, welche die Chinesen verehren, ist der meteorologische Process, der, wenn er günstig verläuft, den Ackerbau fördert: wo nicht, die Deiche durchbricht, die Reisfelder zerstört und hundert Tausende von Unterthanen dem Hungertode Preis giebt. Der Kaiser, als der Vater seiner Unterthanen, muss also Dem vorbeugen. Er ist der Sohn des Himmels, und der officielle Zauberer, der durch sein moralisches Verhalten den Himmel günstig stimmt und die Saaten gedeihen lässt. Da er dies Alles nicht selber besorgen kann, so hat er unsichtbare Genien, die Geisterbeamten des himmlischen Reichs, die für Deiche, Sonne, Regen sorgen; und wenn's schlecht geht, ebenso, wie die sichtbaren Mandarinen, mit Strafe und Absetzung bedroht werden. Der Staatskalender ist auf diese Weise ein doppelter für's sichtbare und für's unsichtbare Reich.

β. Indien.

§. 548. Wenn die Chinesen zwar, als Kinder, unfrei sind: so fühlen sie diese Unfreiheit doch noch nicht, weil sie in der Familieneinheit leben. Der erste Fortschritt der Menschheit ist nun das Wissen der Individuen um ihre Unfreiheit, weil sie nur durch dies

Bewusstsein zur Freiheit gelangen können. Dies bedingt das Vorwalten eines andern sittlichen Verhältnisses, der Kirche: nicht dass die Kirche überhaupt unfrei machte, wohl aber eine Kirche, welche das höchste Sein für eine Naturmacht hält. Dieses Allgemeinste, als das Andere der Einzelnen, lässt ihnen ihre Freiheit, wenn es eine geistige Wesenheit ist, weil damit auch das Anderssein überwunden ist. Die Naturmacht aber, welche ein dem Individuum Anderes ist, begründet nothwendig die Unfreiheit, und zwar die gewusste Unfreiheit desselben, weil die Naturmacht ihm als dies Andere zum Gegenstande des Bewusstseins wird.

Was zunächst das individuelle Dasein und die Gesellschaft für die Befriedigung der Bedürfnisse betrifft, so ist hier die Grundbestimmung für den Unterschied der Stände das durch die Religion eingeführte Kastenwesen. Der Mensch ist durch die Geburt zu dieser Arbeit bestimmt; und die Geburt, als etwas Natürliches, ist wieder durch die Religion vermittelt. Die Priester entspringen aus dem Kopfe, die Krieger aus den Armen, die Ackerbauer aus dem Bauche, die dienende Klasse aus den Füssen der Naturmacht. Jede Vermischung der Kasten ist eine Besudelung, und giebt die Veranlassung zur Entstehung niederer Kasten. Die natürliche Sittlichkeit der Familie ist zur natürlichen Gemeinschaft des Standes erweitert; und diese Genossenschaften verleihen der Gemeinde eine gewisse Abgeschlossenheit und Selbstverwaltung.

Die Verfassung ist nicht mehr ein weltlicher, demokratischer Despotismus, sondern eine aristokratische Theokratie. Die Priester bilden den obersten Stand, der noch über die Könige steht, welche aus der Kriegerkaste genommen werden. Die Könige müssen ihre Beamten aus der Priesterkaste wählen; und hier wäre der dem Titel der Könige in Europa beigegebene Zusatz: „von Gottes Gnaden", wieder keine blosse Redensart. Denn das Gesetzbuch sagt ausdrücklich, die Obrigkeit sei nichts Menschliches, sie stamme von Gott. Aus der verschiedenen Würde der Stände fliesst die Ungleichheit der Rechte, im Gegensatze zur Chinesischen Gleichheit. Die höheren Stände haben geringere Strafen zu gewärtigen, als die niederen: nur beim Diebstahl hat der priesterliche Gesetzgeber es kluger Weise umgekehrt, — weil die höheren Stände dies Verbrechen seltener begehen. Todesstrafe darf ein Brahmine nicht erleiden, weil er der unmittelbare Vertreter der höchsten Naturmacht ist, sondern nur Verbannung. Während der weltliche Despotismus China's die

verschiedenen Königreiche des Landes nach und nach in Eine grosse Monarchie zusammenfasste, verhinderte das Vorwalten des kirchlichen Lebens diese Machtentfaltung des weltlichen Reichs; und Indien blieb stets in viele Staaten getheilt, — damit die Kirche über alle herrschen könne.

Die Kirche endlich selbst ist so sehr das Bestimmende des ganzen Indischen Lebens, dass sie den Einzelnen keinen Augenblick aus den Augen lässt, ihn überall hin begleitet, und selbst die gemeinsten Bedürfnisse des Lebens unter ihre Obhut nimmt. Essen und Trinken u. s. w. sind nicht ohne die umständlichsten religiösen Ceremonien zu vollziehen. Wenn im ganzen Orient das göttliche Recht herrscht, so vornehmlich in Indien. Je höher der Stand, desto grösser ist die Knechtschaft, welche durch die Beobachtung dieser Ceremonien herbeigeführt wird. Wenn der Priester von Natur ein Vertreter der Naturmacht ist, so sind es die anderen Stände nur durch die harte Arbeit der Entbehrungen und Strengigkeiten, durch eine beschauliche Lebensweise, die sie über sich nehmen. Wiederum können aber auch nicht alle Stände zur Theilnahme an dem höhern religiösen Leben gelangen, indem nur den höhern Ständen das Studium der heiligen Bücher erlaubt ist. Selbst das Strafgesetzbuch ist von der Kirche beeinflusst, Theils durch die Gottesgerichte, wie im Mittelalter, Theils durch die Gestattung der *pia fraus* und eines falschen Zeugnisses im Interesse der Kirche, Theils endlich durch Einführung jenseitiger Strafen in das Criminalrecht dieser Welt.

γ. Die Mongolei

§. 549. Indem das dritte sittliche Verhältniss, in welchem die Freiheit der Individualität noch nicht hervortritt, die Militärverfassung ist: so finden wir auch in der That westlich von China und nördlich von Indien in den Mongolischen Völkerschaften, von denen die ganze, Hinterasien bewohnende Menschenrace den Namen trägt, die Realisirung dieses Princips. Diese zum Theil unsteten, nomadisch herumziehenden Völker werfen sich nämlich in den echt Mongolischen Gegensatz herum, einerseits ein innerliches, beschauliches, selbst klösterliches Leben in den Bonsereien zu führen, andererseits in Kriegszügen sich über die ganze Erde erobernd zu verbreiten. Da hiermit der Monarch als Heerführer in den Vordergrund tritt, so ist der Despotismus desselben ein monarchisch-militärischer, während

China ein demokratischer, Indien ein aristokratischer Despotismus war. Weil aber die harte Disciplin und Unterordnung des Kriegers in der natürlichen Tugend der Tapferkeit das Selbstgefühl doch immerhin durchschimmern lässt: so dämmert in diesen Stämmen der erste Lichtblick individueller Freiheit auf, den wir dann, vom reflectirten Orient aus, in immer weiterer Erhellung werden verfolgen können.

c. Der reflectirte Orient.

§. 550. Als Orientalisches, muss auch dieses Rechtssystem immer noch dieselben sittlichen Verhältnisse vorwalten lassen, die im unmittelbaren Orient hervortraten. Aber da der reflectirte Orient schon eine Beziehung zu Europa hat, so erblüht hier zum ersten Male das Princip der individuellen Freiheit: allerdings noch nicht so, dass die Einzelnen schon zu politisch freien Bürgern erwachsen wären; sondern die individuelle Freiheit hat mehr nur erst den Charakter der Besonderheit, indem die besonderen Völkerindividualitäten es sind, welche ihre Freiheit dadurch kundgeben, dass das sittliche Princip, das sie in der Geschichte vertreten, nicht ein ihnen unmittelbar vorausgesetztes, sondern durch ihre Entwickelung selbst hervorgebrachtes ist. Daher sind diese Orientalischen Völker, statt blos räumlich geschichtliche, wie die drei vorhergehenden, bereits zeitlich geschichtliche Völker: also schon in den Process der Geschichte hereingerissen, wiewohl auch sie noch zum Theil räumlich neben einander bestehen oder bestanden haben. Dieser Völker sind nun drei: die Perser, welche eine Militärverfassung als Gipfel ihrer Geschichte schufen; Judäa, das seinen Staat sich aus seiner Familie construirte; Arabien, das eine neue Kirche in der Weltgeschichte gründete.

α. Die Persische Monarchie.

§. 551. Das kleine Volk der Perser, das noch im Gebirge wohnt, aber schon mit einem Fusse in der Ebene steht, war ursprünglich, als Naturvolk, ein Jägervolk, das sich jedoch zu einem grossen Militärstaate ausbildete, um Mittel- und Vorder-Asien zu einem grossen Reiche zu vereinen, und so diese Völker aus der ewigen Befehdung zu erretten, in welcher sie sich bisher aufzehrten. Das Mittel, dessen die Perser sich bedienten, um zu diesem Zwecke zu gelangen, war die moralische Reinheit

gegenüber der Sinnlichkeit der sie umgehenden Völker. Denn daran hatten sie den geistigen Vorzug, der ihnen den Sieg verschaffte. Schon in China haben wir Moralität gesehen, aber sie war da nur ein äusserliches Gebot. In Persien kommt die Moralität zu ihrem wesentlichen Charakter der Innerlichkeit, welche jedoch nicht, als solche, dem Gebiet des äussern Rechts entrückt bleibt; sondern das strenge Recht wird hier selbst moralisch, wie in China die Moralität äusserliches Recht war. So wird Dankbarkeit als eine hürgerliche Verpflichtung betrachtet. Die Hand zum Schlagen aufheben, wird, obgleich hlosser Vorsatz, ebenso hestraft, wie die wirkliche That. Auf diese Weise ist schon ein Anfang von Zurechnung vorhanden, indem der Vorsatz vom Zufall unterschieden wird; was in China noch nicht der Fall war. Gegen Vatermord gab es keine Strafe, weil das Gesetz dies Verbrechen für unmöglich hielt. Reue hob die Strafe auf, ebenso guter Lebenswandel. Sein Wort nicht halten, galt als eins der schwersten Verbrechen. Ehenso wurde die Lüge, das Schuldenmachen bürgerlich bestraft. Reinheit der That, des Worts und des Gedankens wurden gleichmässig gefordert. Das Gesetzbuch verlangte Reinigungen hei Berührung eines Leichnams, zur Verhütung von Krankheiten u. s. w.

Die Mittel wiederum, zu dieser Reinheit, und damit zur Weltherrschaft zu gelangen, waren sehr mannichfaltige: also zunächst Ackerbau treihen, Bäume pflanzen, Canäle ziehen; besonders aber das Licht, als das Symbol des Guten, durch stetes Brennen einer Oel-Lampe im Hause fördern. Je weiter die Völker von der Hauptstadt entfernt wohnten, desto schlechter waren sie. Die Perser wurden gut durch kriegerische und bürgerliche Erziehung. Zur ersten gehörte auch Jagd, Leibesühungen. Die Kinder gingen in die Schule, nicht sowohl um Wissenschaften zu lernen, als um tugendhaft zu werden. Sie sassen selber zu Gericht üher einen Mitschüler, der sich vergangen hatte. Besonders auf die Erziehung der Könige wurde die grösste Sorgfalt verwendet. Die Perser sollten zu moralischen Kriegern erzogen werden. Die Ehe zwischen Bruder und Schwester wurde begünstigt, weil hier die sinnliche Begierde mehr zurücktritt. Die Gemeinde war mit communalen Freiheiten ausgestattet.

Der Zweck war eine völkerrechtliche Gemeinsamkeit zwischen den versohiedensten Nationen von den verschiedensten Sitten und Beschäftigungen. Die Indischen Kasten werden zu

Völkern: und die Perser erlauben einem jeden, nach seinen Gewohnheiten zu leben; den Phöniciern lassen sie ihren Handel, den Juden geben sie ihre Heimat zurück. Auch kämpft in den Persischen Kriegszügen jedes Volk mit den ihm geläufigen Waffen. Aus allen Ländern werden die besten Producte zum Königssitz geliefert. Die Verfassung ist zwar auch eine despotische Monarchie, aber sie besteht nicht von Natur; sie wird vielmehr durch Berathung und Wahl der Grossen als die beste Verfassung eingeführt. Jedes Volk, jede Provinz wird durch einen Satrapen regiert, der von dem ihm untergebenen Volk nur Tribut verlangte, und es sonst in seiner Verfassung gewähren liess. Manchen liessen die Perser auch die einheimischen Fürsten. Sie gaben das Beispiel der Völker-Gemeinschaftlichkeit, die sie gründen wollten, indem sie die Gewohnheiten dieser Völker annahmen: von den Medern das weite Gewand, von den Aegyptern den Panzer u. s. w.

β. Das Hebräische Recht.

§. 552. Judäa, der kleinste dieser Staaten, entspricht dem grössten, China. Wie hier der ungeheure Staat zu Einer einzigen Familie zusammenschrumpft, so bauscht sich dort die Eine natürliche Familie Jacobs zum winzigen Staate auf. Es ist Dies aber eine That des Volkes selbst, das sich auch sein Land erst erobern muss, um seinen Staat gründen zu können. Wie in China, wird auch hier die Familie sehr hoch gehalten. Alle Jubeljahr, d. h. nach einem halben Jahrhundert, kehrt das Grundeigenthum zur Familie zurück. Fehlen die Zeichen der Jungfrauschaft, so wird die Neuvermählte gesteinigt. Der älteste Sohn ist im Erbrecht bevorzugt. Kinderlosigkeit wird für das höchste Unglück angesehen. Wenn daher ein verstorbener Bruder keine Kinder hinterlässt, muss der überlebende Bruder, selbst wenn er verheirathet ist, die Wittwe auch zur Frau nehmen, bis er ihr einen Sohn gezeugt hat. Uneheliche Geburt schliesst aus der Gemeinschaft aus.

Was den Staat betrifft, so ist dieser, wie im ganzen Orient, auf das absolute Wesen zurückgeführt, aber in Judäa mehr, als überall anderswo. Denn da dieses Wesen den Hebräern nichts Sinnliches, sondern der reine Gedanke ist: so hat das Land auch kein sichtbares Oberhaupt, das Theil am Absoluten nähme, wie in China der Sohn des Himmels; sondern die Richter, die Könige

sind nur Stellvertreter des Höchsten. Die Verfassung ist daher ein theokratischer Despotismus. Unter den zwölf Stämmen war der der Levithen, als der Priester, vorzugsweise Rathgeber des Regierenden, wie die Indischen Brahminen. Die Stämme sind aber nicht, wie die Indischen Kasten, an bestimmte Geschäfte gebunden, wenn sie auch jeder durch die Geburt auf einen der Söhne oder Enkel Jacobs zurückgeführt werden. Im Strafrecht ist insofern ein Keim der individuellen Freiheit erkennbar, als die Blutrache beim Morde erlaubt ist, jedoch vom Staate so viel als möglich zu beschränken gesucht wird. Der unvorsätzliche Mörder, sei es aus Versehen oder aus Zufall, darf sich in gewisse unantastbare Zufluchtsorte begeben. Der vorsätzliche wird zwar ausgeliefert, kann aber Busse zahlen, und wird durch den Tod des Hohenpriesters ausser Verfolgung gesetzt. Die Hebräer sind also in der Imputationslehre noch nicht dahin gekommen, *culpa* und *casus* von einander zu unterscheiden, sondern nur den *dolus* von Beiden.

Im Gegensatz zum Persischen, ist das Völkerrecht der Hebräer ein sehr negatives. Natürlich! weil das ganze Volk sich als blutsverwandt wusste, und sich so gegen alle übrigen Völker, gleich den Chinesen, abschloss. Diese Negation zeigt sich sogleich bei der Eroberung Canaan's, wo Alles niedergemacht wurde, was sie in einer eroberten Stadt fanden. Nachkommen fremder Völker sollen nicht in die Gemeinde aufgenommen werden, ausser wenn sie einem den Juden verwandten Volksstamme angehörten. Im bürgerlichen Rechte endlich soll man gegen den Bruder nicht Wucher treiben, ihm kein Aas verkaufen, während Solches gegen den Fremden für gestattet erklärt wird.

γ. Das Muhammedanische Recht.

§. 553. Der Muhammedanische Staat beruht wesentlich auf der Kirche, die, wie in Indien, der letzte Zweck des Volkslebens ist. Die Califen, als die Nachfolger des Propheten, sind zugleich weltliche Herrscher, welche das Volk über die ganze Erde führen, um die Kirche mit Feuer und Schwert überall auf derselben zu verbreiten. Das bürgerliche Gesetz erkennt zwar die Ungleichheit der Rechte, die aber nicht, wie in Indien, auf der Geburt beruht, sondern ein Ausfluss der persönlichen Tapferkeit ist. Am Bevorzugtesten sind nämlich die Streiter für den Glauben. Sie haben z. B. in der Familie das Recht, über ein Drittel ihres

Vermögens testamentarisch zu verfügen: auch einander zu beerben, während sonst das Intestaterbrecht allein gilt. Sonst aber geniessen alle Gläubigen gleiche Rechte, indem auch der Geringste freien Zutritt zum Fürsten hat, und ein Jeder durch eigenes Verdienst von der niedrigsten bis zur höchsten Stufe im Staate emporsteigen kann. Zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen tritt aber sogleich wieder Ungleichheit der Rechte ein. Bei der Blutrache nämlich wird der unfreiwillige Todtschlag eines Ungläubigen gar nicht bestraft, eines Gläubigen durch eine Busse von hundert Kameelen, oder Rückkauf zweier Gläubigen aus der Gefangenschaft, oder zweimonatliches Fasten. Die Araber stehen also, in Bezug auf Zurechnung, auf dem Standpunkt der Hebräer, indem sie nur den Vorsatz und das Unvorsätzliche einander entgegensetzen. Da der Ungläubige aber durch seine Bekehrung sogleich die Rechtsgleichheit gewinnt, so bezweckt die Welteroberung die allgemeine Gleichheit aller Menschen.

2. Das Griechische Recht.

§. 554. Nachdem bisher auf dem Boden des Universalismus die Freiheit des Individuums noch nicht anerkannt worden war, trat diese zum ersten Male in der Rechtsentwickelung der Menschheit bei den Griechen ein. Es war aber noch nicht die einzelrechtliche Freiheit der Person im Privatrecht. Der Einzelne war noch von der allgemeinen Freiheit getragen, aber innerhalb ihrer und in voller Uebereinstimmung mit ihr, bewahrte er sich seine individuelle Freiheit. Da der freie Staat nun die Harmonie dieser beiden Seiten darstellt, so trat dieser jetzt zum ersten Male in der Geschichte auf; seine Ausbildung ist der Standpunkt des Griechischen Rechts, und die welthistorische Aufgabe Griechenlands. Dem göttlichen Rechte des Orients gegenüber, entfaltete sich also hier das öffentliche Recht; und auf den Orientalischen Despotismus folgt die freie demokratische Verfassung Griechenlands. Da Alles in Griechenland eine öffentliche Angelegenheit ist, so begreift die Allmacht des Staats auch das kirchliche Recht unter sich, indem der zweite der neun Archonten der oberste Priester war. Alle Beamten wurden gewählt, oder durch's Loos bestimmt; denn in einer Demokratie, wo Alle gleich berechtigt sind, und, wenn sie bestehen soll, Alle gute Bürger sein müssen, konnte auch das blinde Loos nicht fehlgreifen. Athen ist das Muster

dieser Demokratie: und Sparta, das mehr zur Aristokratie und Oligarchie hinneigte, der unausgebildete, noch an Orientalische Zustände erinnernde Griechische Geist. Es herrscht in Griechenland die Majorität der Stimmen des Volks, die sich in Athen durch Handaufheben, in Sparta durch stärkeres Geschrei kund gab. Bei der unausgebildeten Individualität des Spartanischen Volks bedurfte dasselbe Fürsprecher, Ephoren, die bald den Senat und die Könige sich unterwürfig machten, während die Athenische Demokratie umgekehrt in Ochlokratie ausartete, nachdem Klisthenes auch die Aermsten (θῆτες) zur politischen Gleichheit erhoben hatte, und die Armuth so kein Hinderniss mehr war, an der allgemeinen Freiheit Theil zu nehmen.

Nur Einer Beschränkung unterlag diese Freiheit, Das war die Geburt. Weil der Einzelne noch nicht durch sich selbst, sondern nur durch die allgemeine Staatsmacht, deren Glied er war, frei wurde: so hatte nur Der das politische Bürgerrecht, welcher in gesetzlicher Ehe von einem Athener und einer Athenerin entsprossen war. Schon die fremde Mutter machte das Kind zum νόθος, und Themistokles erlangte nur ausnahmsweise durch seine grossen Verdienste das Bürgerrecht. Da das Individuum nur in Einheit mit dem Ganzen frei war, so herrschte, bis Sokrates wenigstens, noch nicht Moralität, sondern Sittlichkeit. Wegen dieser unmittelbaren Einheit, war die glühendste Vaterlandsliebe allgemein verbreitet: Verbannung also, als bürgerlicher Tod, der Todesstrafe gleichgeachtet, der man auch durch jene stets entgehen konnte. Spartaner zogen aber den Tod dem Exile vor, weil bei ihnen die geistige Einheit des Einzelnen mit seiner Staatssubstanz am Strengsten war. Da diese Einheit indessen auch bei allen andern Helenen den Grundzug bildete, so sahen sie diejenigen, welchen sie fehlte, als Barbaren an, die nicht frei, sondern Sklaven seien. Und wer sich in die Bürgerrollen einschlich, wurde unmittelbar als Sklave verkauft. Die Athenische Demokratie war also eine Aristokratie der Geburt, und nur ein Zehntel der Bevölkerung Attica's genoss dies Vorrecht. Die Sklaverei war bei den Griechen noch rechtlich, weil der Mensch noch nicht als Mensch frei war.

Während im Orient alle politische Macht aus der Executivgewalt floss, so im demokratischen Griechenland natürlich aus der gesetzgebenden Gewalt. Wegen dieser Betheiligung

Aller an der Staatsgewalt oder Souveränetät, befahl ein Solonisches Gesetz, dass Jeder bei Staatsunruhen Partei ergreifen müsse. Die Volksversammlung gab nicht nur Gesetze, die der Senat blos zu begutachten hatte. Die Volksversammlung beschloss auch Krieg und Frieden, wie sie Rechenschaft von den Beamten forderte. Ebenso war die ganze Verwaltung, schon durch die Wahl der Beamten, in den Händen des Volks. Die fünfhundert Senatoren wurden gleichfalls gewählt, fünfzig aus jedem Stamme; und so eifersüchtig war diese Demokratie, dass jeder Stamm während 35—36 Tagen, als Prytanen, den Vorsitz führte, und von diesen je Einer Einen Tag der Vorsteher war, der auch nur auf so kurze Zeit die Schlüssel der Schatzkammer in Händen hatte. Die kriegerische Executivgewalt, an deren Spitze der dritte Archont, als oberster Heerführer, stand, wechselte ebenso, insofern als aus jedem Stamme Ein Feldherr gewählt wurde, der wieder nur auf Einen Tag den Oberbefehl hatte. Die bürgerliche Executivgewalt, die nicht in den Händen des ersten Archonten (ἐπώνυμος) war, wurde ganz zufällig wie durch Talent bestimmt, so durch die Zeit beschränkt; so dass, wer auf diese Weise die oberste Leitung hatte, sehr oft aus Neid auf zehn Jahre durch das Scherbengericht von 6000 Bürgern verbannt wurde. Die letzte Entscheidung hatte überdies nicht das Individuum, sondern das Orakel, eine Naturstimme.

Wegen der absoluten Gleichberechtigung aller Bürger war eigentlich der Standesunterschied aufgehoben. Alle Freien besorgten nur Staatsgeschäfte, und die ursprüngliche Eintheilung des Volks nach seinen Beschäftigungen in Berg-, Küsten- und Flachland-Bewohner verschwand allmälig. Es standen den Freien die Sklaven gegenüber, welche allein die Geschäfte der bürgerlichen Gesellschaft besorgten. Der Reichthum war noch nicht die Folge der Arbeit, des Gewerbefleisses, sondern der Eroberung.

Im Strafrecht war jede Injurie ein Majestätsverbrechen, weil jeder Bürger ein Theil des Souveräns. Auch Geschworene war das Volk in den Heliasten, während die sechs letzten Archonten die Richter waren. Das Gerichts-Verfahren war so freisinnig, dass, wenn diese Geschworenen das Schuldig gesprochen hatten, der Angeklagte, dem Strafantrag des Anklägers gegenüber, sich gegenschätzte (ἀντιτιμᾶσθαι), was natürlich immer eine Unterschätzung war (ὑποτιμᾶσθαι). Bei Freisprechung traf

den Ankläger selbst die von ihm beantragte Strafe. Die Zurechnung unterschied zwischen freiwilliger Handlung und unfreiwilliger That, konnte aber so wenig, als die zwei letzten Orientalischen Rechtssysteme, schon *culpa* und *casus* auseinander halten. Daher auch leblose Dinge wegen Todtschlags verbannt werden konnten, wie ja auch die natürliche Seite noch ein Element in der Griechischen Freiheit war.

Da auch das Privatrecht sich vor der Staatsmacht beugen musste, so war das Eigenthum ein öffentliches, oder wenigstens stand es stets im Dienste des Oeffentlichen, und zu seiner Disposition; wie den Griechen denn auch der Name Eigenthum fehlt, sie kennen nur den Besitz (κτῆμα). Die Steuern wurden durch Beamte ausgeschrieben, und durch Vereine (συμμορίαι) vertheilt, wobei die Reicheren den Aermern Vorschüsse leisteten. Für einzelne Aufwände, sei es im Frieden oder im Kriege, wurden auch die einzelnen Bürger nach der Reihenfolge ihres Reichthums, den wieder der Beamte beurtheilte, bezeichnet: also für tragische oder komische Chöre, Gesandtschaften, Ausrüstung von Galeeren. Man nannte Das Volkslasten (λειτουργίαι). Der Ausrüster befehligte dann selbst seine Galeere. Wollte solcher Leistung sich Einer entziehen, indem er einen Reicheren bezeichnete, der in der Reihe übergangen sei: so hatte der so Bezeichnete die Wahl, entweder die Last zu übernehmen oder durch Gütertausch mit dem Bezeichnenden (ἀντίδοσις) seinen geringeren Besitz darzulegen. Welches Eingreifen in die Eigenthumsrechte! Ja, welcher Communismus!

Im Familienrecht endlich, dem der erste Archont vorstand, war die Ehefrau zwar nicht mehr Sklavin des Mannes, wie im Orient; denn sie trug ja wesentlich zur Herstellung des freien Bürgers bei. Doch da dieser Antheil lediglich der Innerlichkeit der Familie angehört, so war das Weib in's Frauengemach gewiesen, und durfte weder auf Gastmälern noch im Theater erscheinen. Beamte schränkten ihren Putz ein; aber sie hatte das Recht der freien Scheidung, wie der Mann. Nicht nur die männliche Jugend, auch die weibliche wurde öffentlich erzogen. In Sparta waren sogar die Mahlzeiten öffentlich. Das Erbrecht weist auch eine schöne Harmonie der individuellen Freiheit mit dem substantiellen Familienbande auf. Während nämlich im Orient die *testamenti factio* selten vorkam, konnte der Grieche, der nur Töchter hatte, ein Testament machen, je-

doch nur wenn er darin die Tochter dem nächsten Verwandten zur Ehe gab, diesen also gleichsam adoptirte. Eine solche Tochter hiess Erbtochter (ἐπίκληρος).

3. Das Römische Recht.

§. 555. Da die Rechtsentwickelung in der Wirklichkeit den entgegengesetzten Gang nimmt, im Vergleich zur wissenschaftlichen Deduction (§. 540): so enden wir jetzt im Alterthum mit dem abstractesten Rechte, dem Einzelrechte, während wir mit dem Weltbürgerrecht begannen. Doch weil in der Realität eben nur das Ganze, Concrete besteht, und die abstracten Seiten sich lediglich an ihm darzustellen vermögen: so ist es allerdings die welthistorische Aufgabe der Römer, das Einzelrecht für sich, und zwar in beiden Formen, sowohl als juridisches, wie als moralisches, auszubilden; indessen kann Rom diese abstracte Seite nur aus dem Boden der zwei andern Rechte, des göttlichen und des öffentlichen, herauswachsen lassen. Wenn also seit den vorderasiatischen Völkern der Rechtszustand ein geschichtlich gewordener ist, so ist er bei den Römern nicht nur ein solcher, sondern auch ein geschichtlich fortschreitender, indem das göttliche und das öffentliche Recht sich zuletzt in's Privatrecht umwandelten.

Unter den Königen traten alle Rechtsverhältnisse in Form des Weltbürgerrechts, des kirchlichen Rechts auf; es ist ein Wiederdurchmachen des Orientalischen Rechts. Unter der Republik hat Alles den Griechischen, den politischen Charakter; und erst die Kaiserzeit hat das Privatrecht in Form des Privatrechts geschaffen. Nichtsdestoweniger zieht sich der privatrechtliche Charakter durch alle drei Perioden hindurch. Alles hat die Form des Eigenthums, auch die kirchlichen und die staatlichen Verhältnisse. Die Römer sind zum Begriff der Person gekommen, d. h. des Einzel-Willens, der in seinem objectiven Dasein frei ist; und sie haben so erst eigentlich die Natur des strengen Rechts erkannt. Der Mensch ist nicht von Natur, wie der Griechische Staatsbürger, sondern nur als Eigenthümer, als Wille, frei. Die Römer sind daher nicht eine Kolonie Eines Volks-Stammes, sondern vielmehr eine Mischung (*colluvio gentium*). Die Erhaltung der juristischen Persönlichkeit auch über's Leben hinaus war das wesentliche Interesse des Römers, und das Mittel dazu das Testament, das hier vollständig den Sieg über die

substantielle Sittlichkeit der Familie davon trug. Denn das Testament ist der specifische Ausdruck der persönlichen Willkür, die *ultima voluntas* des Individuums. Betrachten wir nun das kirchliche, das politische und das einzelne Recht nach einander, so wird jedes selbst die geschichtliche Entwickelung durch diese drei Stufen wiederholen.

a. Das religiöse Recht.

§. 556. Die abgeschiedenen Geister, als *Manes*, *Lemures*, setzen durch das Testament ihre Persönlichkeit auch nach dem Tode fort, indem ihre Erben, als die Fortsetzer ihres Willens, in dem Eigenthum wohnen, das jene noch umschweben. Auch durch das Grabmal wollte der Römer sich verewigen, z. B. Cestius durch seine Pyramide: der Bäcker durch Bas-Reliefs auf seinem Denkmal, die sein Handwerk schilderten. Endlich, fanden in den ältesten Zeiten Menschenopfer zu Ehren der verstorbenen Grossen statt, gleichsam als ob in der Negation des Sklavenleibes der Herrnwille erhalten blieb. — Unter der Republik wurde dann der allgemeine Wille des Römischen Volks, der sich an die Stelle des Willens der übrigen Völker setzte, als das Göttliche verehrt. Die Götter der Republik waren daher entweder dieser Römische Geist selber, als Zweck, die *Valentia* (Ῥώμη), die *Fortuna populi Romani*: oder die Mittel für diesen Zweck, wie der *Jupiter Capitolinus*, die *Juno ossipaga*, die *Concordia ordinum* u. s. w. — Die Absolutheit der einzelnen Person kam aber erst zuletzt, unter den Kaisern, insofern zur vollen Geltung, als nicht die abgeschiedenen Individuen, noch der abstracte Staatswille, sondern vielmehr schon die gegenwärtige, concrete Gestalt des Kaisers als der allmächtige Wille des *orbis terrarum* verehrt wurde:

Divisum imperium cum Jove Caesar habet;

ganz abgesehen vom sittlichen Inhalt dieser kaiserlichen Person, da ja auch die juristische Person, als solche, dieser äusserlich gewordene Wille, als das Höchste galt, — was auch sein Inhalt sein mochte.

b. Das öffentliche Recht.

§. 557. Der Staat ist erstens unter den Königen vollständig in den Händen einer Priesterkaste, der Patricier, welche, als eine Aristokratie der Geburt, die dritte Art der geschichtlichen Verfassungen bilden, nachdem im Orient die

monarchische, in Griechenland die demokratische sich ausgebildet hatte. Die Patricier sahen Kirche und Staat als ihr Privat-Eigenthum an, hatten auch die Verwaltung in ihren Händen: und bestanden ursprünglich aus hundert Familien, die aus der Wahl des ersten Königs hervorgegangen waren (*Patres majorum gentium*), zu denen später noch die jüngeren Geschlechter hinzukamen (*Patres minorum gentium*). Sie waren in drei Stämme, und jeder derselben in zehn Curien getheilt. Diese dreissig Curien bildeten auch die gesetzgebende Gewalt, während der Senat, der aus den Aeltesten jedes Geschlechts (*gens*) bestand, mehr die Verwaltung in Händen hatte. Wie aus der Wahl des Romulus die Senatoren, so gingen aus ihrer Wahl, nachdem sie den Romulus ermordet hatten, die folgenden Könige hervor. Aus gegenseitiger Eifersucht wählten die Patricier die Könige nicht aus ihrer Mitte, sondern aus den spätern, den Stamm der Plebejer bildenden Ankömmlingen, oder sogar aus den benachbarten Völkerschaften. Ihre Macht hatten die Patricier aber kraft des göttlichen Rechts, indem sie ihre eigenen *sacra* hatten, allein priesterliche Geschäfte üben durften, die Sibyllinischen Bücher auslegten, und den Staat nach dem *jus feciale*, als dem göttlichen Rechte, verwalteten. Selbst eine Kriegserklärung war ein religiös-symbolischer Act.

Die Plebejer waren in Tribus eingetheilt, und verwalteten nur ihre eigenen Angelegenheiten in *comitiis tributis*, während die *comitia curiata* Staatsgesetze gaben: bis sie nur für gewisse religiöse Geschäfte in Gebrauch blieben, und durch dreissig Lictoren abgehalten wurden. Erst mit dem sechsten Könige erhielten die Plebejer politische Bedeutung, indem sie, mit den Patriciern vereinigt, in *comitiis centuriatis* stimmten. Es war Dies eine militärische Organisation des ganzen Volks, wo die Reichsten als Schwerbewaffnete, in zwar geringerer Zahl, aber in acht und neunzig Centurien, mit ebensoviel Stimmen, getheilt, als erste Klasse mit dem höchsten Census, ungefähr die Hälfte der Stimmenzahl hatten, während die fünf anderen, nach dem Census abgestuften Klassen, mit immer geringerer Zahl der Centurien und Stimmen, die andere Hälfte bildeten. Wenn die erste Klasse einig war, war die Sache schon entschieden; und da die durch's Loos, als göttliche Veranstaltung, zuerst stimmende Centurie (*praerogativa*) der ersten Klasse gewöhnlich alle übrigen Stimmen nach sich zog, so kam es selten bis zur Abstimmung der untern Klassen.

So wurde aus der Geburtsaristokratie eine Geldaristokratie, an der auch die Plebejer Theil hatten. Die Clienten, welche, als Schützlinge der Patricier, die ihnen untergebenen Ureinwohner waren, schmolzen allmälig mit den Plebejern zusammen. Die Demokratie hatte nun wohl einen Fuss in das Staatswesen gesetzt, aber die herrschende Aristokratie nur ihren Ursprung verändert, indem Livius (*I*, *c.* 43) von den *comitiis centuriatis* sagt: *gradus facti, ut neque exclusus quisquam suffragio videretur, et vis omnis penes primores civitatis esset.*

Mit dieser Einrichtung trat das Römische Volk zweitens in die republicanische Staatsverfassung ein, um im Innern durch bürgerliche Kämpfe die politische Gleichberechtigung beider Stände des Staats herbeizuführen, und nach Aussen durch Eroberung seinen Willen dem Erdball aufzuerlegen. Wie die Plebejer das *suffragium* bereits unter den Königen erlangt hatten, so errangen sie sich auch bald das *commercium*, die Vertragsgleichheit, und das *connubium*, die Ehegemeinschaft mit den Patriciern; so dass bei gemischten Ehen das Kind nicht mehr, wie bisher, gleichsam wegen unehelicher Geburt, dem Stande der Mutter angehörte. Zu allen Aemtern, Consulat, Prätur, Aedilität, erhielten die Plebejer zuletzt gleichen Zugang; nur einige Priesterwürden verblieben den Patriciern. Um diese Gleichberechtigung zu erzwingen, wanderten die Plebejer nach dem heiligen Berge aus. Um dieselbe zu hintertreiben, fingen die Patricier Krieg mit den Nachbarn an riefen das Volk unter die Adler, damit der Feldherr, von Beile tragenden Lictoren begleitet, das Recht über Leben und Tod hätte. Aber auch im Frieden erreichten die Patricier dasselbe durch einen Dictator, den der Senat ernannte, und so gewissermaassen einen Belagerungszustand ohne Krieg schuf, wie wir Dies ja in Vorkommnissen des modernen Europa selber erlebt haben. Durch die Formel: *videant consules, ne quid detrimenti respublica capiat*, wurde dasselbe auch noch *breviore manu* ohne Dictator erzielt.

Der Bürgerkrieg wurde auf diese Weise permanent, bis die politische Gleichstellung durchgedrungen war. Verfassungsänderungen führten so zu dem Gesetze: *ut, priusquam populus suffragium ineat, in incertum comitiorum eventum Patres auctores fiant (Liv. I, c. 37)*, nämlich sowohl bei Gesetzvorlagen, als bei Beamtenwahlen; wozu Livius die Bemerkung macht, dass, während früher zur Validität Beider die nachfolgende Autorität des Senats nothwendig war, dies Recht später zu einer leeren Form herab-

sank. Zu diesem Gesetze wurde aber nach Livius (VI, 42) der erste Anlauf durch folgendes Senatusconsult gemacht: *ut Patres auctores omnibus ejus anni comitiis fierent.* Ferner erhielten die Tribus gesetzgebende Gewalt, aber freilich nur, nachdem die Centurien in die 35 Tribus aufgenommen worden waren; so dass ihre Zahl auf siebzig vermindert wurde, indem jede Tribus eine *centuria majorum* und eine *centuria juniorum* hatte. Wenigstens verstehe ich so jenes andere Gesetz: *ut, quod tributim plebes jussisset, populum teneret* (*Liv. III, c.* 55).*) Wie die Ephoren in Sparta, so wurden in Rom die Tribunen, als Plebejische Magistratur, die Schützer der Plebejer. Sie hatten Sitz, aber nicht Stimme im Senat, und konnten seine Beschlüsse durch ihr *veto* vereiteln.

Rom wurde aber darum noch keine Demokratie, sondern die Aristokratie veränderte nur abermals ihre Quelle. Wer durch Kriegsdienste und sodann bürgerliche Aemter sich ausgezeichnet hatte, gehörte zur Klasse der *optimates* oder der *nobilitas;* was also eine Aristokratie des Verdienstes war, aus deren Familien die hohen Würdenträger des Staats hervorgingen. Plebs und Patriciat machte dabei keinen Unterschied mehr. Es war aber sehr schwer für einen *homo novus*, in diese, durch die Sitte gebildete Kaste einzudringen, und, wie Cicero z. B., das Consulat zu erlangen. Nachdem alle Römer zu gleichen politischen Rechten gekommen waren, erlangten auch alle Einwohner Italiens dieselben durch den Bundesgenossenkrieg, bis Caracalla alle Einwohner des Römischen Reichs zu Römischen Bürgern machte, die aber bereits die politische Freiheit verloren hatten. Ein misglückter, zu frühzeitiger Versuch des Spartacus,

---

*) Was diese Annahme zu bestätigen scheint, ist das Wort *jussisset*, statt *scisset;* wonach also kein blosses *plebiscitum* vorläge. Livius freilich stellt den Ursprung des Gesetzes noch vor die Verschmelzung beider Comitien: *Consules legem centuriatis comitiis tulere, ut quod* etc. Dann wäre es aber nothwendig dieses Gesetz gewesen, welches sehr bald die Verschmelzung herbeigeführt hätte, da es doch fast unmöglich scheint, dass die Patricier „die Popularität dieser Consuln" so weit fortzuschreiten geduldet hätten, dass sie sich dnrch Plebiscite gebnnden halten sollten (*quum veluti in controverso jure esset, tenerenturne Patres plebiscitis*). Eigentlich handelt es sich aber wohl nur um die Initiative der Gesetzvorschläge durch die Tribunen, welche nur, wenn das Volk in die Tribus versammelt wurde, statthaft war (*qua lege tribuniciis rogationibus telum acerrimum datum est*).

auch die Sklaven zur Menschenwürde zu erheben, trat gegen Ende der Republik ein, die daran unterging, dass die Bürgerkriege nicht mehr um politische Gleichberechtigung, sondern um die Herrschaft einzelner Grossen geführt wurden. So endete Sulla's, Cäsar's Dictatur in das Kaiserthum des Augustus.

Diese dritte Verfassung Roms war wohl eine despotische Monarchie, aber keine Orientalische Theokratie. Um des Friedens willen, sagt Tacitus (*Hist.* I, *c.* 1) in Bezug auf Augustus, liessen sich die Römer die Herrschaft des Einen gefallen, da sie der Bürgerkriege überdrüssig waren. Wenn der Kaiser auch schon bei seinen Lebzeiten göttlicher Ehren genoss, so erhielt er doch erst nach seinem Tode das Prädicat *divus*. Er war im Leben die privilegirte juridische Person, in welcher alle Römischen Bürger, zu Privatpersonen, wie Gibbon sagt, herabgesetzt, ihre juristische Freiheit, als Einzelner, objectivirt sahen. Der Kaiser respectirte auch das Eigenthum der Einzelnen, selbst der vermittelst Delationen zum Tode Verurtheilten, wenn sie ihn nur auch in ihrem Testamente zum Miterben eingesetzt hatten, — also zur Uebertragung ihrer Persönlichkeit auf ihn bereit sich zeigten. Zufällige Günstlinge, Höflinge, oft aus dem Stande der Freigelassenen, herrschten über Rom, bis Constantin und Theodosius die Verwaltung des Staats, sowohl die civile, als die militärische, aber von einander getrennt, organisirten, indem sie eine vollständige Rangordnung der Hofämter, die auch Staatsämter waren, mit ganz bestimmten Titeln für jede Stufe einführten, und auf diese Weise der modernen Titelsucht und der Bureaukratie den Ursprung gaben.

c. Das Einzelrecht.

§. 558. Der allgemeine Gang der Geschichte des Privatrechts ist wieder der, dass es von einem religiösen Charakter seinen Ausgangspunkt nahm, dann in den Kampf der politischen Gegensätze gerissen wurde, und erst zuletzt seinen eigenen Standpunkt in vollkommener Reinheit erreichte; womit die Römer eben ihre Aufgabe in der Weltgeschichte erfüllten. So war unter den Königen auch das Privatrecht in die Form des göttlichen Rechts getaucht. Die betreffenden Gesetze hatte Papirius gesammelt, und diese Sammlung führte daher den Namen des *jus Papirianum*, bis sie später, nach der Umarbeitung durch *Cnejus Flavius, jus Flavianum* hiess; worüber gegen das

Ende der Republik *Granius Flaccus* einen Commentar schrieb. Die Erwerbung des Eigenthums durch *mancipatio*, die Einklagung desselben durch *vindicatio*, besonders die strengen Klagen, welche *legis actiones* hiessen, namentlich die, welche *sacramentum* genannt wurde, hatten so bestimmt festgestellte, religiöse Formen, dass die geringste Abweichung von denselben den Process verloren gehen liess. Man durfte z. B. nicht *de vitibus succisis* klagen, auch wenn Weinstöcke der Gegenstand waren, sondern musste *arboribus* sagen. Die Person war durch die religiöse Form gebunden; was auch die Etymologie des Worts *religio* besagt. Der Grund und Boden war Theils *ager divinus*, Theils *publicus*, Theils *privatus*. Gräber gehörten zu den *rebus religiosis*. Namentlich aber hatte das Familienrecht diesen göttlichen Charakter. Die ursprüngliche, patricische Form der Eheschliessung war geradezu eine priesterliche Einsegnung, wie im Orient, — die *confarreatio*. Vor allen Dingen war das Testament ein kirchlicher Act, der daher auch vor den *comitiis curiatis* geschlossen wurde. Denn das Testament, als die Unsterblichkeitserklärung der Person, indem der Erbe den Willen des Verstorbenen fortsetzte, hing mit dem Manendienst zusammen (§. 556), und stellt so am Reinsten die welthistorische Aufgabe der Römer, die Unendlichkeit der einzelnen Person zur Geltung zu bringen, dar.

Dass unter der Republik alle privatrechtlichen Verhältnisse in die Kämpfe um das öffentliche Recht und um die Gleichberechtigung der Stände verflochten waren, haben wir schon an den Beispielen des *commercium* und des *connubium* gesehen (§. 557). Soldaten vor der Schlacht hatten die *testamenti factio* in abgekürzter Form (*testamentum in procinctu*). Die *leges agrariae*, über welche der Streit bis zu Cicero's Zeiten dauerte, flossen aus dem Streben der Plebejer, den *ager publicus*, die Staatsdomäne (*possessio*), welche durch die siegreichen Kriege gewonnen worden war, und die den Patriciern, namentlich den jüngern, den Rittern, als Staatspächtern (*publicani*), zum Niessbrauch gegeben wurde, in festes Privateigenthum zu verwandeln, und an die Plebejer zu vertheilen. Diese kämpften daher für den in der Erringung des freien Eigenthums enthaltenen weltgeschichtlichen Fortschritt, im Gegensatze zum Orientalischen Communismus, und haben natürlich auch darum den Sieg davon getragen. Hierher gehören auch die Streitigkeiten um den *nexus* der Schuldner, wodurch die Patricier, als Gläubiger, so-

gar über die persönliche Freiheit des Schuldners, als des Plebejers, die Herrschaft hatten. Ueberall traten, neben die strengen Formen der alten Zeit, allmälig leichtere, rein menschliche Formen auf, welche um Gleichberechtigung mit jenen stritten. Die alten Formen werden meist auf das patricische, die neueren auf das plebejische Recht zurückgeführt, obgleich sich Das nicht bei jedem einzelnen Rechtsinstitut geschichtlich nachweisen lässt. Der Kauf (*cŏemtio*) soll die plebejische Form der Ehe, im Gegensatz zur patricischen *confarreatio* gewesen sein. Doch waren beide noch strenge Formen der Ehe, d. h. einer solchen, in welcher die Frau zur *filia familias* wurde, ganz in die Familie des Mannes eintrat, und ihr Erbrecht in der ihrigen verlor. Sie hiess dann auch *matrona*, in der freien Form der Ehe dagegen *tantummodo uxor*, und behielt in diesem Falle ihre Familienrechte. Das Zwölf-Tafel-Gesetz hatte zum Zwecke alle diese Gegensätze auszugleichen, und ein einheitliches Recht für's ganze Volk zu schaffen (*Livius*, *III*, *c.* 31). Livius sagt daher von diesen Gesetzen, dass sie Behufs der Gleichberechtigung der Stände gegeben worden seien (*III*, *c.* 34: *jura aequasse*; *c.* 56: *aequandarum legum causa*; *IV*, *c.* 5: *aequa libertas*).

Doch gelang diese Ausgleichung keineswegs so schnell, der Kampf währte die ganze Zeit der Republik; und erst unter den Kaisern läuterte sich das System des Privatrechts immer mehr zur freiern Form, bis die Ausgleichung in der Justinianischen Gesetzgebung vollständig wurde. Verfolgen wir diesen Process in den drei von den Römern aufgestellten Arten des Privatrechts, Actionenrecht, Sachenrecht, welches Eigenthum und Obligationen in sich schloss, und Personenrecht, wozu auch das Familienrecht gehörte, so sind die Hauptpunkte in der Kürze etwa diese.

Was zunächst das Klagerecht betrifft, so tritt hier der sich durch das ganze *jus civile* hindurchziehende Gegensatz von *jus strictum* und *bonum et aequum* auf, dem zufolge die *legis actiones* den *formulis* gegenüber standen. Letztere stellte der Prätor auf, der überhaupt in seinem Billigkeitsgerichtshof die milderen Formen des Gewohnheitsrechts dem strengen Civilrecht vorzog. Sein lebendiges Recht trug immer mehr den Sieg über die todten Formen des alten Civilrechts davon; so dass man ihm die Macht (*jus*) zuschrieb: *adjuvandi*, *supplendi*, *corrigendi leges*. Die Rechtsmaximen, wonach jeder Prätor Recht sprechen wollte, entwickelte er für sein Jahr in einem Edicte, welches

aber seit Hadrian ein *edictum perpetuum* wurde. Ein ähnlicher Gegensatz, wie die *legis actiones* und *formulae*, war der der *judicia ordinaria* und *extraordinaria*. Im ordentlichen Rechtsgange, wo das Gesetz schon den Fall unter seine Allgemeinheit subsumirt hatte, gab der Prätor das Urtheil, als Obersatz, den Richtern, welche aus Senatoren, Rittern und Plebejern bestanden, *in eventum* zum Voraus an, während sie, als Geschworene, den Thatbestand festzustellen hatten: *si paret*, sagte er, *condemnite; sin minus, absolvite*. Beim ausserordentlichen Verfahren, wo das Gesetz den Fall noch nicht vorgesehen, bestellte der Prätor einen *quaesitor*, der unter den Kaisern ständig wurde; und durch Justinian ist dieses Verfahren zum allgemeinen erhoben worden. Ein letzter Gegensatz war der von *actiones* für persönliche Rechte, und *vindicationes* für dingliche Rechte und Familienverhältnisse.

Betrachten wir zweitens das Römische Sachenrecht, so gab es ursprünglich im Eigenthum nur die strenge Form des quiritarischen Eigenthums (*dominium ex jure Quiritium*), das sich besonders auf Sachen des Römischen Ackerbaues bezog, wie *fundus Italicus*, Sklaven, *quadrupedes, quae collo dorsove domantur*, welche *res mancipi* hiessen. Beim Kaufe solcher Sachen zwischen Römern wurden dieselben durch die feierliche Form der *mancipatio* mit *libripens* und fünf Zeugen übertragen. Für die *res nec mancipi*, und in Fällen, wo ein Fremder concurrirte, galt die leichtere Form der *traditio*. Sie gab nur das bonitarische Eigenthum (*in bonis*), das der Prätor aber ebenso schützte; und praktisch war kein Unterschied vorhanden, weil das *nudum jus Quiritium*, das der Verkäufer dann behielt, durch Verjährung erlosch. So hob Justinian einen Unterschied auf, der nur noch in den Worten lag; und das Eigenthum wurde wieder eins, wie es im Anfang war, aber als das freie *in bonis*. Auch der Gegensatz der strengen Verjährung (*usucapio*) gegen die *longi temporis praescriptio* fiel in dieser Gesetzgebung fort.

Servitute waren *res mancipi*, die *Emphyteusis* und die *Superficies* hatte der Prätor eingeführt. Das Faustpfand war strenges Civilrecht, die Hypothek prätorisches. Auch diesen Unterschied hob der Gesetzgeber der Pandekten auf.

Im Vertragsrecht stand die *obligatio civilis* der *obligatio naturalis* entgegen. Nur jene war klagbar, diese konnte blos durch *exceptio, compensatio* oder *soluti retentio* geltend gemacht werden. Jene begründete einen *contractus*, der *re, verbis, literis*,

consensu entstand: diese hiessen *pacta*. Indem der Prätor alle *pacta* klagbar machte, fiel auch hier der Gegensatz fort.

Die dritte Klasse von Rechten, das Personenrecht, umfasste zunächst die Rechtszustände des Menschen (*status* oder *caput*), deren Beschränkungen *capitis deminutiones* genannt wurden. Mit dem Verluste der Freiheit (*status libertatis*) erlitt man die *capitis deminutio maxima*: mit dem des Römischen Bürgerrechts (*status civitatis*), die *media*; mit dem der Familienrechte, z. B. durch Emancipation, die *minima*. Die erste fiel fort, als die Sklaverei aufhörte; die zweite, nachdem Caracalla allen Einwohnern des Römischen Reichs das *jus civitatis* verliehen hatte; gegen die letzte schützte der Prätor, indem er dem aus der väterlichen Gewalt Entlassenen sein Erbrecht wahrte.

Die grössten Gegensätze fanden dann im Familienrecht statt. Zu den zwei Formen der strengen Ehe, deren wir bereits Erwähnung gethan haben, der religiösen *confarreatio*, und der *coëmtio*, die eine *mancipatio* war, kam noch eine dritte, beiden Ständen gemeinschaftliche, der *usus*, hinzu: gewissermaassen eine *usurpio* der Frau, wenn sie nicht drei Nächte ausserhalb des ehelichen Hauses zugebracht hatte. Die strenge Ehe hiess *in manum conventio*, und die Frau war dann *in manu mariti*, wie sein Eigenthum; denn selbst das Familienleben nahm die Form des Eigenthums an. In der freien Ehe dagegen waren die Gatten ganz fremde Personen gegeneinander, welche die Verbindung durch *repudium* oder *divortium* lösen konnten: der Mann hatte nach der *lex Aquilia* das Recht auf Schadenersatz, wenn seine Frau ihm ihren Schmuck verdarb; und Schenkungen unter Ehegatten waren verboten. Die Mutter und die Kinder hatten kein Erbrecht an einander, und erst zwei Senatusconsulte unter den Kaisern, *Tertullianum* und *Orphitianum*, änderten Dies. Ueber die Kinder hatte der Vater *jus vitae et necis*, sie waren ebenfalls sein Eigenthum; er konnte das Neugeborene aussetzen lassen, wenn er es nicht für kräftig genug hielt. Wurde das emancipirte Kind zwar zu einem *extraneus*, so haben wir doch schon gesehen, dass ihm der Prätor eine *bonorum possessio* an die Stelle der strengen civilrechtlichen *hereditas* gab.

Was endlich dieses Erbrecht selbst betrifft, so war eben nicht die Familie das Substantielle, Heilige gegen die Willkür des Testaments. Sondern der letzte Wille des Erblassers, als der Wille der Manen, war vielmehr das Heilige, das die zwölf

Tafeln daher auch in seiner Unumschränktheit anerkannten: *uti pater familias super re tutelave sua legassit, ita jus esto.* Der Erblasser konnte nämlich dem Erben auferlegen, die ganze Hinterlassenschaft in Legate zu zersplittern, damit er nach seinem Tode um so mehr Fortsetzer seines Willens habe; wobei dem Erben nur der leere Wille *sine re* verblieb. Das Testament hatte wieder die feierliche Form der *mancipatio*, die später aber durch geschriebene Testamente ersetzt wurde. Erst in Ermangelung des Testaments, trat die Intestaterbfolge ein: *Si intestato moritur, cui suus heres non sit, agnatus proximus familiam habeto. Si agnatus non escit, gentilis familiam nancitor.* Der *heres suus* ist der Sohn oder Enkel, der darum so heisst, weil er, vermöge der Einheit seiner Person mit der des Erblassers, eigentlich schon Eigenthümer der Erbschaft ist. Cognaten erbten nach Civilrecht gar nicht, erst durch Hilfe des Prätors; und Justinian stellte dann beide Arten der Verwandtschaft auf gleichen Fuss. An die Stelle der *gentiles* traten später andere Genossenschaften. Nach den *gentiles* konnte jeder Quirite sich zum Fortsetzer des Willens machen, und unter den Kaisern trat dafür der *fiscus* ein. Jahrhunderte lange Kämpfe hat es gekostet, ehe die Familie dem Testamente auch nur den vierten Theil der Erbschaft abringen konnte, — die *quarta Falcidia;* nach welchem Gesetze, wenn dies Viertel im Testamente nicht ausgesetzt worden war, eine *hereditas contra tabulas* eintrat.

Im Strafrecht und beim Civilschadenersatz setzen die Römer noch die *culpa* zwischen *dolus* und *casus*, und vervollständigten damit die Imputationslehre. Der äussern Freiheit des Einzelnrechts stellten sie aber, in der Stoischen Moral, die innere Freiheit des Individuums gegenüber; wodurch es sich unter den Kaisern über den Verlust des göttlichen und des öffentlichen Rechts, wie durch eine innerliche Göttlichkeit, zu trösten suchte.

B. Das Christlich-Europäische Recht.

§. 559. Nachdem das Alterthum die sittlichen Verhältnisse eines nach dem andern zum Princip des gesammten Volkslebens gemacht hatte, so dass der Einzelne nur aus diesem Boden erwuchs und auf dieses allgemeine Sein aufgetragen war, sehen wir jetzt im Christlich-Europäischen Recht das gerade Gegentheil eintreten. Während bisher Kirche, Kriegsverfassung, Staat,

Familie die breite Basis der sittlichen Mächte bildeten, die nur zuletzt in der Spitze der Pyramide gipfelten, in welcher das juridische und moralische Individuum selbst zum substantiellen Sein und zum Zwecke der Weltgeschichte wurde: so nimmt das Recht der Christlich-Europäischen Völker, die wir mit dem allgemeinen Ausdruck der Germanen bezeichnen wollen, indem wir die Romanen, die ja mit Germanen gemischt sind, und die Slaven, die auch dem Indogermanischen Stamme angehören, mit dazu rechnen, — diese Germanen, sage ich, nehmen die Weltgeschichte an dem Punkte auf, wo die Römer sie hatten stehen lassen, oder bis wohin sie dieselbe geführt haben. Dieser Punkt ist die Freiheit des Individuums in seiner Absolutheit. Diese Spitze der antiken Pyramide wird jetzt durch ihre Umkehrung die Grundlage; und auf der absoluten Freiheit des Einzelnen erbauen die Germanen von Unten herauf das breite Dach der sittlichen Verhältnisse. Den Germanen ist es vergönnt gewesen, schon als Barbaren sogleich mit der individuellen Freiheit zu beginnen, während dieselbe im Alterthum erst das höchste Resultat der Bildung bei den Griechen und Römern, im Gegensatze zu den Asiatischen Barbaren, gewesen war.

Da auf diese Weise alle sittlichen Verhältnisse aus der Initiative des Individuums hervorgingen, so ist die freiwillige Association in der bürgerlichen Gesellschaft das Verhältniss, welches die Germanische Welt in der Geschichte auszubilden die Aufgabe hat. Die Willkür des Germanen ist selbst die Quelle des sittlichen Verhältnisses, das Einzelrecht das Erzeugende des öffentlichen und des Weltbürgerrechts, — des Staats und der Kirche. Die sittlichen Verhältnisse und die verschiedenen Rechte, das göttliche, das öffentliche und das private, treten daher nicht, wie im Alterthum, vereinzelt und nach einander auf, sondern durchdringen sich; und der Fortschritt in den verschiedenen Epochen der Germanischen Rechtsgeschichte ist nur durch das verschiedene Verhältniss bedingt, in welchem diese Mächte zu einander stehen.

Als zweite Stufe der Rechtsbildung überhaupt beginnt die Germanische Welt nun mit einem ursprünglichen Gegensatze, den sie zum Kampfe und zur schliesslichen Versöhnung zu führen hat; eine Versöhnung, welche dann aber erst auf dem jungen Boden America's ihren letzten Austrag erhält. Dieser Gegensatz ist der des Einzelrechts in seinen beiden Formen, des

juridischen und des moralischen Rechts: auf deren jeder je eine Gestalt des universellen Lebens aufgeführt wird. Die freie Association der äussern Reehtspersonen ist das weltliehe Regiment, der Staat: die freie Association der innern moralisehen Personen das geistliehe Regiment, die Kirche. Die weltliehe Gemeinde und die kirehliche Gemeinde, als menschliches Privatreeht und allgemeines göttlicbes Reeht, leben in der ersten Periode der Germanischen Reehtsentwickelung rubig neben einander, und werden von dem Germanisehen Staate auch zu Einem öffentlichen Gemeinwesen verbunden; das vormittelaltrige Recht. Im Mittelalter bekämpfen sich zweitens die weltlicbe und die geistliche Gemeinde, jene als Kaiser und Staat, diese als Kirche und Papst, indem jede ihr Recht, die Kirche das weltbürgerliche, der Staat das öffentliche Recht als Privatreeht durehzusetzen suehen; und die Kirche zunächst den Sieg davon trägt. Die dritte Periode, das heutige Recht, entseheidet den Sieg des Staats, der alle übrigen sittlichen Verhältnisse unter seine Obhut und in seinen Schutz zurücknimmt, und so die dritte Gestaltung der Rechtsbildung jenseits des Oceans vorbereitet. Wenn der Staat diesseits des Oeeans immer noeb in kämpfender Form auftritt, so ist jenseits der Sieg entschieden, wiewohl noch in einer Weise, welche eine weitere Ausbildung des Rechts für die Zukunft nicht ausschliesst.

1. Das vormittelaltrige Recht.

§. 560. Die Träger der Rechtsentwiekelung Europa's sind in dieser ersten Periode die beidnischen Germanischen Völkerstämme, deren Recht und Sitten uns sehon Cäsar und Tacitus beschreiben. Indem sie damit beginnen, womit die Römer enden, mit der freien juristischen Persönlichkeit: so ist das Erste, was wir darzustellen baben, das auf diese persönliehe Freiheit gegründete vorebristliche Reeht der Germanen. Diesem Individualismus steht zweitens der Universalismus des Weltbürgerreehts, im Kircbenreehte, wie es aus dem Stoisehen Bewusstsein, als die moralisehe Gemeinschaft aller Menschen zum kircblichen Leben, erwucbs, entgegen. Das Dritte ist die erste Verschmelzung oder wenigstens Ineinanderfügung des Germanischen Privatreehts und des göttlichen Recbts der Kirche in dem öffentlichen Recht der grossen Monarchie, welcbe Karl der Grosse gründete.

a. Das Germanische Recht.

§. 561. Obgleich eigentlich nur die Association der freien Rechtspersonen, durchschreitet das Germanische Recht, als Totalität, im Keime doch schon alle drei Rechtssphären. Wir werden daher erstens das kirchliche Recht der alten heidnischen Germanen: zweitens ihre freie Association in der bürgerlichen Gesellschaft, — die Gauverfassung; drittens dieselbe Association in Form eines Ansatzes zur Staatsbildung zu betrachten haben, — die Gefolgschaften.

α. Das kirchliche Recht.

§. 562. Im Gegensatz zu allen bisherigen Völkern, lebte den Germanen das Absolute mehr in dem Schauen ihrer eigenen Innerlichkeit, ohne dass sie ihm eine äussere sichtbare Gestalt gaben. Es war kein Gebundensein, wie in der *religio* der Römer, sonderu vielmehr eine Befreiung des Geistes; daher von eiuigen Stämmen auch ausdrücklich angegeben wird, dass sie, selbst den Götteru gegenüber, eine gewisse Sicherheit (*securi adversus Deos*) bewahren (*Tacit. Germ. c.* 9, 40, 46). Die Priester waren zugleich die Richter in Germanien, und konnten fesseln und schlagen, wie auf Anordnung der höhern Macht. In Gallien entschieden sie über Moral, Erbrecht, Grenzstreitigkeiten, Belohnungen und Strafen, unterrichteten die Jugend, und konnten von der kirchlichen Gemeinschaft ausschliessen. In Britannien zogen die Priester, als Barden, mit in den Krieg. Von Lasten waren die Priester befreit.

β. Die Gauverfassung.

§. 563. Die freiwillige Association freier Rechtspersonen, die sich hier am Reinsten zeigt, erfordert eine rein demokratische Verfassung. Jeder Stamm, Burgunder, Friesen, Allemannen, Franken, hatte seine eigeneu Gesetze. Die besiegteu Ureinwohner wurden Leibeigene, denen nicht, wie den Römischen Sklaven, die persönliche Freiheit genommen, sondern nur die Hörigkeit, das Gebundeusein an die Scholle, auferlegt wurde wofür sie aber den Schutz des Grundherrn genossen. Jeder Germane hatte seine Wohnung getrennt von denen der Andern, und sein Acker umgab die Wohnung, welche unantastbar war. Die aus hundert Feuerstellen gebildete Gemeinde schloss sich mit andern Gemeindeu zum höhern Vereine des Gaus zusammen

Das unbebaute Land und die Waldungen jeder Gemeinde wurden von ihren Mitgliedern gemeinsam benutzt. Die Mitgliedschaft der Gemeinde hatte die Freiheit zur Bedingung. Bei der vollkommenen Selbstregierung, die vorhanden war, wählten die freien Eigenthümer in Volksversammlungen (Thing) beim Wechsel des Monds ihre Vorsteher, Cent- und Gau-Grafen, welche die niedere und die höhere Gerichtsbarkeit übten. Ausserordentliche Versammlungen hiessen Botting. Das Fehderecht war in vielen Fällen erlaubt, bei Diebstahl, Raub, Mord, Verwundung, fleischlichen Verbrechen, Brandstiftung; und man konnte sich durch Wehrgeld davon loskaufen. Im Strafrecht hatte das Verbrechen noch nicht den Charakter der Sünde, als innerlicher Schuld, angenommen, sondern nur den des Schadens, der ersetzt werden musste; bei der Blutrache konnte das Wehrgeld indessen nur dann eintreten, wenn die Verwandten des Ermordeten einwilligten. Aber die Gemeinde haftete dafür, wenn sie den Thäter entschlüpfen liess. Der gerichtliche Beweis konnte durch Gottesurtheile, auch Zweikampf geführt werden.

Die Uebertragung des Eigenthums geschah durch symbolische Handlungen vor der Gemeinde, die dann Gewähr leistete; ein solches Grundeigenthum hiess Allod. Auch Verträge wurden gerichtlich geschlossen; und wenn Grundeigenthum, als Pfand, fehlte, trat die Gesammtbürgschaft der Gemeinde ein. So war Alles auf die Sittlichkeit der Association gegründet. Im Familienrecht zeigt sich die Sittlichkeit der Germanen am Schönsten, indem sie die substantielle Einheit des Ganzen mit der Freiheit der Persönlichkeit zu verknüpfen wussten, während die Römische Familie an's blosse Eigenthum streifte. Ehebruch wurde streng bestraft; Monogamie war die allgemeine Regel, und sogar eine zweite Ehe nur Ausnahme. Die Schliessung der Ehe war ein symbolischer Kauf; der Mann setzte der Frau ein Wittthum aus. Das in der Ehe Erworbene war gemeinsam, und daraus entsprang die eheliche Gütergemeinschaft. Der Mann verwaltete das gemeinsame Gut, der Frau kam ein Erbrecht zu; sie stand unter der Vormundschaft des Mannes, oder, wenn sie ledig war, eines Agnaten. Der Vater hatte die Vertretung seiner Kinder; und wenn sie mündig waren, sich verheiratheten, erhielten sie durch Abschichtung Vermögen von ihm. Im Erbrecht war das Intestaterbrecht die Hauptsache, das Testament nur subsidiär.

γ. Die Gefolgschaften.

§. 564. Dasselbe Princip der sittlichen Gemeinschaft freier Personen findet in dem höhern Vereine, in der Staatenbildung, statt. Die Gemeinden und Gaue verbanden sich im öffentlichen Rechte zum Staatsganzen unter einem Könige, dem die Gemeinden freiwillig Ehrengaben leisteten. Der Adel war ein Verdienstadel, zu dem die Cent- und die Gau-Grafen gehörten: d. h. die Grauen oder Grawen, nämlich die Ehrwürdigen. Diese Vornehmen umgaben den König als sein Gefolge, im Frieden, wie im Kriege; und aus der Lateinischen Uebersetzung des Worts Gefolge, *comitatus*, ist dann der Französische Ausdruck für den Grafen (*comte*) entstanden. Zur Belohnung ihrer Treue gab der König ihnen Land (*beneficium*), das später erblich wurde, und den Keim des Lehnsrecht enthielt. Dies Gefolge berieth über Staatsangelegenheiten, doch wurde bei wichtigen Gelegenheiten das ganze Volk zusammengerufen.

b. Das Kirchenrecht.

§. 565. In diese heidnischen Verhältnisse trat nun die kirchliche Genossenschaft, als Lehrerin der Moralität und Weckerin der Innerlichkeit, ein; sie wollte ein Bund der Menschheit durch innerliche Befreiung sein. Auch ihre Verfassung war ursprünglich eine ganz demokratische, nämlich die Presbyterial-Verfassung, indem die Mitglieder der Gemeinde ihre Vorsteher (πρεσβύτεροι, διάκονοι), selbst den Prediger wählten. Sogar an der Papstwahl hatte das Volk und die Geistlichkeit Theil. Die Kirche hatte eine eigene Gerichtsbarkeit (*jurisdictio fori interni*), wohin zunächst die kirchlichen Vergehen gezogen wurden; doch gehörten auch die Streitigkeiten der Geistlichen vor diesen Gerichtshof, der Recht nach Römischem Rechte sprach. In den Priestern bildete sich bald ein geistlicher Adel des Verdienstes, den Laien gegenüber, aus; und durch Beichte, Auferlegung von Busse und Absolution hatten sie die Herrschaft über die Gewissen der rohen Barbaren, und läuterten so deren Sitten. Die Priester der grossen Städte wurden bald Bischöfe, über die ein Erzbischof in der Hauptstadt stand; und so begann die Presbyterial-Verfassung in die aristokratische Hierarchie überzugehen. Der Bischof verwaltete das Kirchengut, durch Schenkung an die Kirche konnte eine unrechtmässige Erwerbung gesühnt werden. Der Geistliche war von Staats- und Gemeindelasten

befreit. Kirche und Staat waren zwei ganz unabhängig, aber friedlich neben einander bestehende Gemeinwesen, bis Karl der Grosse sie in einer demokratischen Monarchie verknüpfte.

c. Die demokratische Monarchie.

§. 566. Während im Alterthum Monarchie, Aristokratie und Demokratie getrennte Verfassungen waren, haben die Germanen diese drei Formen verschmolzen, und so den Keim der Repräsentativverfassung oder der constitutionellen Monarchie in den Boden des Christlichen Europa gelegt: und zwar zunächst, wie Mignet sagt, als königliche Demokratie. Auf Landtagen, auf den März- oder Maifeldern wurden die Landesgesetze durch das ganze Volk gegeben. Versammlungen der geistlichen Würdenträger oder des weltlichen Verdienstadels beriethen die Angelegenheiten der Kirche oder des Staatsdienstes nach Kirchen- und Hofrecht. Die Verwaltung leiteten die königlichen Beamten, die auch meist Grundbesitzer waren. Der Gau bestand aus Allodial-Eigenthum, und den Beneficien der Grossen, den sogenannten Höfen: doch konnten sie auch Geistlichen gehören, und waren jedenfalls von Steuern frei, welche der freie Landsasse allein aufzubringen hatte. Herrenlose Erbschaften, Nutzungen königlicher Kammergüter und Naturallieferungen waren die Einkünfte des Königs, welcher Sendgrafen zur Controlle der übrigen Beamten in's Land schickte. Der Pfalzgraf war die höchste richterliche Instanz über die Cent- und Gaugrafen (§. 563). An der Spitze der weltlichen Verwaltung stand der Kanzler, während der Apokrisiarius die geistlichen Angelegenheiten leitete. Als ausübende Gewalt war der König auch Führer des Heerbannes, der aus den Freien bestand, welche der über mehrere Gaue gesetzte Herzog dem Könige aus den Gauen zuführte, indem jeder Graf seinen Gau aufbot, und selbst der Adel mit seinen Mannen oder Hintersassen, wozu auch Leibeigene gehörten, zum Heerbanne stiess.

2. Das Recht des Mittelalters.

§. 567. Dieses ruhige Nebeneinanderbestehen beider Mächte, der weltlichen und der geistlichen, ging in der zweiten Periode der Germanischen Rechtsbildung in Kampf und Zwiespalt über, damit erst daraus die wahre Versöhnung erstehe. Hier bleiben Kirchen-, Staats- und Einzelrecht nicht mehr in ihrer Trennung, sondern

das Kirchenrecht greift einerseits in Staat und Privatrecht über; — das Kanonische Recht des geistlichen Reichs: andererseits fallen im weltlichen Reiche alle Staatsrechte dem Privatrechte anheim; — das Lehnsrecht, das wieder in die Kirche eingreift. So gerathen der Universalismus und der Individualismus, als Papst und Kaiser, in unmittelbaren Streit; bis drittens das öffentliche Recht in der Idee des Staats sich aus der Abhängigkeit von der Kirche loswindet, und damit den Sieg der weltlichen Macht über die geistliche, die vorher das Uebergewicht gehabt hatte, anbahnt.

a. Das Kanonische Recht.

§. 568. Da nach dem Zerfalle der grossen Germanischen oder Fränkischen Monarchie nur noch die Kirche die allgemeine Einheit der Christenheit darstellte, so trat dieselbe, als universelles, göttliches Recht, an die Spitze der Entwickelung, und unterwarf sich das weltliche Recht in seinen beiden Formen des öffentlichen und des einzelnen Rechts.

α. Was erstens die innere Ausbildung der Kirche selbst betrifft, so bediente sie sich, um zur Herrschaft zu gelangen, allerdings des Betrugs: aber die *pia fraus* war, wie in Indien (§. 548), erlaubt; und der Grundsatz, den später die Jesuiten aufnahmen, dass der Zweck die Mittel heilige (§. 492), trat schon jetzt hervor. Es verbreitete sich die Sage, dass der Apostel Petrus, der Pförtner des Himmels, in Rom gewesen und dort als erster Bischof der Christenheit gewaltet habe. Auf diese Weise machte sich der Römische Bischof zum obersten Herrn der Christenheit. Die angeblich aufgefundenen, aber falschen Decretalen des Isidor sollten Dies durch Documente aus den ersten Jahrhunderten erweisen. Der Papst wurde zwar zunächst nur im Verein mit der ökumenischen Synode aller Bischöfe, nachdem der heilige Geist dieselbe inspirirt hatte, unfehlbar. Aber die Monokratie des Papstes über die Bischöfe und dieser über die niedere Geistlichkeit wurde immer mächtiger, und an die Stelle der demokratischen Presbyterialverfassung trat die aristokratische Hierarchie. So bildete sich aus den Decreten der Päpste und den Beschlüssen der Kirchenversammlungen (*canones*) das Kanonische Recht, das nicht nur die Kirche gänzlich in sich abschloss, sondern auch die Oberherrlichkeit des Papstes über alle Staaten und geistliche Genossenschaften lehrte. Die

Ehelosigkeit der Priester, die Mönchsorden, welche Keuschheit, Armuth und Gehorsam gelobten, liessen die Kirche als eine ausserhalb der Weltlichkeit stehende Macht auftreten, die aber nichts desto weniger über die Weltlichkeit übergriff. Durch den Peterspfennig machte sie sich die ganze Christenheit zinspflichtig. Bannstrahl, Excommunication und Inquisition vollendeten diese Herrschaft der Kirche.

β. Hiermit griff der Papst zweitens in das Staatsrecht Europa's ein, besonders nachdem er selber durch den Kirchenstaat weltlicher Fürst geworden war. Der Deutsche Kaiser selbst, als der höchste Vertreter der Weltlichkeit, musste der Kirche Treue und Unterwürfigkeit geloben, verlor das Recht, die Papstwahl zu bestätigen, wurde blosser Schirmvogt der Kirche; und diese wollte sogar über die Kaiserwahl verfügen. Daher entsprang der Kampf beider Mächte gegen einander. Den Papst wählte jetzt das Cardinal-Collegium, und zwar als der alleinige Wahlkörper. Auch den Bischof ernannte nicht mehr die Gemeinde, sondern das Kapitel, und der Bischof wieder die Curat-Geistlichen. Der Streit um die Investitur der Bischöfe endete damit, dass der König sie nur mit dem Scepter, der Papst mit Ring und Hirtenstab bekleidete. Durch seine Legaten mischte sich der Papst in die weltlichen Händel und verkündete seine Bullen. Die Bischöfe spielten, als Glieder des Reichs, eine politische Rolle. Die Geistlichen erhielten weltliche Staatsämter, weil sie schreiben konnten. Der Papst berief jetzt allein Kirchenversammlungen. Doch unterliess er die Einberufung immer mehr, um alleiniger Gesetzgeber zu bleiben. Auch drang die geistliche Gerichtsbarkeit in das weltliche Recht ein.

γ. Daraus folgen drittens die Veränderungen, welche die Kirche im Einzelrecht, sowohl im Civil- als im Criminalrecht, bewirkte. Das freie Eigenthum wurde durch den Zehnten besteuert, was als Reallast angesehen wurde; und die Kirche gestattete nicht, wie der Staat, Befreiungen. Veräussert konnte auch Allod an die Kirche werden. Zur Ersitzung verlangte die Kirche *bona fides*. Im Vertragsrecht wurde Zins und Wucher verboten, Dies aber durch die Hinterthür der Antichrese und des Rentenverkaufs wieder illusorisch gemacht. Verbrechen, auch weltliche, wurden durch Ablassgelder und Kirchenbusse gesühnt, indem sie nunmehr den Charakter der Innerlichkeit, als Sünde, erlangten, und durch Inquisition und Vehmgerichte an den Tag

gebracht wurden. Beleidigungen der Geistlichen wurden härter bestraft, als die gegen Laien verübten. Bei den Processen wurden Geistliche zu den Gottesgerichten zugezogen. Zur Beschränkung des Fehderechts wurde der Gottesfriede eingeführt. Im Familienrecht wurde die Ehe durch die Trauung zum Sacramente erhoben, und vor die geistlichen Gerichte gezogen, welche auch die Ehehindernisse bestimmten. Das Bischofsamt hob die väterliche Gewalt auf. Testamente wurden vor dem Pfarrer geschlossen; und wenn der Kirche etwas vermacht wurde, ward es mit der Form nicht gar streng genommen. So bereicherte sich die Kirche immer mehr, obwohl sie Armuth gelobt hatte; und solche Lüge geht im Mittelalter durch die ganze Kirche hindurch. Die rohen Germanen gewannen aber durch diese harte Kirchenzucht die moralische Innerlichkeit des Gewissens, die ihnen anfänglich fehlte.

b. Das Lehnsrecht.

§. 569. Wie das göttliche, geistliche Recht einerseits seinen Universalismus und seine Innerlichkeit in diese rohen Gemüther legte, so befreite sich andererseits, eben von der Kirche angeregt, das weltliche, menschliche Recht aus sich selbst von der Willkür der wenn auch sittlichen Persönlichkeit des Germanen, um zu einem allgemeinen weltlichen Leben zu gelangen. Die Anhänglichkeit an den Staat, die blos eine zufällige Treue des Gefolges war (§. 564), sollte objectiv werden, sich durch das objective Dasein der Freiheit vermitteln lassen: d. h. da die sittliche Idee des Staats noch nicht in's Bewusstsein getreten war, so sollte das Privatrecht selbst, an die freie Persönlichkeit des rohen Germanen anknüpfend, das Motiv des öffentlichen Rechts werden. Die *beneficia* wurden durch Kaiser Conrad 1033 erblich, und damit ging auch das Amt, welches an diesen Grundbesitz gebunden war, von Vater auf Sohn über. Darin dass auf diese Weise nicht nur das Individuum, sondern der ganze Familienstamm an den Staat geknüpft war, liegt der Ursprung des Lehnsrechts. So lange der Vasall die Treue gegen den Staat, der sich aber im König personificirte, bewahrte, behielt er sein Lehen, und verlor es durch Untreue. Der sittliche Universalismus, der in der vormittelaltrigen Zeit nur in Einem, dem Könige, lebte, bemächtigte sich der Grossen; und aus der demokratischen Monarchie wurde eine aristokratische Lehns-Monarchie. Damit hing

die Wiederbelebung des Römischen Rechts, dessen Quelle, die Pandekten, in Bologna aufgefunden wurde, zusammen. Denn das Römische Recht ist vorzugsweise Privatrecht; und alle öffentlichen Verhältnisse sollten zur sittlichen Festigkeit eben dadurch gelangen, dass sie Privatrechte wurden.

Zuerst wurde die Kirche selbst unter den Begriff des Lehnsrechts gebracht, indem der Papst, zum obersten Lehnsherrn der Christenheit gemacht, dies Recht gewissermaassen als sein Privatrecht ausübte, während umgekehrt auch eine Zeit lang die Verleihung des päpstlichen Stuhls ein Privatrecht der Grafen von Tusculum gewesen war. Die ganze Hierarchie bekam diesen Charakter des Privatrechts. Bischöfe und Aebte verschafften sich gräfliche Gerichtsbarkeit; und so konnte ein ganzer Gau in die Lehnsabhängigkeit eines Bischofs kommen. Der Bischof von Würzburg erwarb sich sogar Herzogsrechte über mehrere Gaue.

Namentlich aber durchdrang zweitens das Lehnsverhältniss das ganze öffentliche Recht. Die Kaiserwahl war ein Eigenthumsrecht der drei geistlichen und der vier weltlichen Kurfürsten geworden, die dem Kaiser in Wahl-Capitulationen die härtesten Bedingungen auferlegten; wodurch seine Macht immer mehr sank, das Privatrecht der Fürsten aber endlich zu Souveränetätsrechten über ihre eigenen Hintersassen erwuchs. Der Kaiser suchte sich dagegen durch Vermehrung seiner Hausmacht zu entschädigen. So erlangten Kaiser und Fürsten Landeshoheit. Die Staatsdomänen wurden das Privateigenthum des Fürsten, die meisten Staatseinkünfte zu Regalien. Die Reichsversammlungen berief der Kaiser, wann er wollte. Die Territorien mit ihren Landständen wurden Abbilder des Reichs; und das Recht, an deren Ständeversammlungen Theil zu nehmen, war wieder zu einem Privatrechte der einzelnen Stände, Bauern, Bürger und Ritter, herabgesunken. Wie es Reichsbauern, Reichsstädte und Reichsritter gab, so wiederholten sich diese Stände in jedem Reichslande. Die Grafen, Fürsten, Herzöge, Aebte, Bischöfe und Erzbischöfe bildeten mit den Reichsstädten die Haupt-Reichsstände der Reichsversammlungen, deren Rangordnung auch in der Kriegsverfassung bestand. Nachdem die Staatsbeamten, als der Verdienstadel, erblich geworden waren, nahm der Kaiser seine Räthe aus seinen Leuten, die Hofräthe. Das Recht, wonach im Gerichtsverfahren entschieden wurde, war auch nach den Ständen ein verschiedenes: die Geistlichen waren dem Kanoni-

schen und dem Römischen Rechte unterworfen, die Reichsunmittelbaren dem Landrecht im Sachsen- und im Schwabenspiegel, die Lehnsleute natürlich dem Lehnsrecht; Unfreie wurden nach Hof- oder Dienstrecht gerichtet.

Es gab Bauernrecht, Bürgerrecht und Adelsrecht; und sowohl die Verfassung der Stände, als ihr Privatrecht, war ein Verschiedenes. Der Gau wurde gesprengt, und zerfiel in zwei Theile: der Eine war noch in den Händen der freien Eigenthümer, der andere wurde Lehn, welches sich aber freilich mit der Zeit in Eigenthum, selbst erbliches, verwandelte: nur dass dem Lehnsherrn gewisse Vortheile beim Verkauf (*laudemium*), beim Tode des Lehnsherrn (*mortuarium*), auch ein Kanon zukamen; wie er denn auch Ehrenrechte (*homagium*) genoss. Mit Ausnahme der Reichsbauern, waren die Ackerbauer gänzlich in die Abhängigkeit des Adels oder der Geistlichkeit gerathen. An die Stelle des Centgrafen trat der vom Kaiser oder Gutsherrn, oder auch einer Stadt eingesetzte Amtmann. Die Bauern durften keine Gewerbe treiben, und die Städte hatten Bann- und Zwangsgerechtigkeiten. Die Bauerngüter durften nicht zerschlagen werden. Die Bauern mussten dem Gutsherrn Frohndienste leisten, hatten keine Freizügigkeit u. s. w. Der Dorf-Richter war der Schulze, dessen Amt auch oft erblich und mit Grundbesitz verbunden war, — der Lehnsschulze.

Der Bürgerstand bildete sich, indem ein Theil der ländlichen Bevölkerung in königlichen Burgen, Bischofssitzen u. s. w. Wohnung nahm. Diejenigen Ritter, welche in die Städte zogen, wurden deren Patricier. Die Verfassung der Städte war der Römischen nachgebildet mit Bürgermeister (*consul*) und Rath (*decuriones*). Sie hatten Selbstverwaltung, schlossen Bündnisse, wie die Hansa. Die Handwerker vereinigten sich zu Zünften, die Zunftzwang übten. Nur die Gewerbetreibenden und Grundeigenthümer hatten Bürgerrecht. Die Verwaltung und die Gesetzgebung hatte ein kleinerer und ein grösserer Rath. Ersterer wurde mit der Zeit immer mächtiger, und drückte die Bürgervertretung herab. So entstand das oligarchische Regiment weniger Familien, welche sich die Herrschaft in der Stadt im Sinne eines nutzbaren Privatrechts anmaassten. Eheliche Gütergemeinschaft war vorherrschend; im Erbgang wurde aber der Mannsstamm nicht bevorzugt.

Dies war im Gegentheil für den Adelsstand der Fall.

Er hatte das Wappenrecht, bevorzugten Gerichtsstand, konnte allein Rittergüter besitzen, war von Landessteuern befreit, besass die Fähigkeit, in gewisse Orden und Stifter aufgenommen zu werden. Ehen mit niedern Ständen galten als Misheirathen. Der Adel hatte Stamm- und Fideicommissgüter. — Als die Mitglieder des hohen Adels Landesherren über Ritter, Städte und Dörfer wurden, bekamen sie Münz-, Zoll-, Berg-Regal u. s. w. Die Besonderheit des Willens war so sehr die Hauptsache, dass die Rechtssatzungen eines engern Verbandes denen eines weitern vorgingen.

c. Die unumschränkte Monarchie.

§. 570. Der nächste Schritt in der Rechtsbildung war das Brechen der Particularität des Lehnsrechts, aber noch nicht durch den allgemeinen Willen der Nation: sondern durch dasjenige Individuum, welches dafür galt, diesen zu vertreten. Das war die Executiv-Gewalt der Landesherren, die darum sich von Gottes Gnaden nannten, besonders seitdem sie sich von der Gnade und Herrschaft der Päpste befreit hatten. Das ist die welthistorische Bedeutung der absoluten Monarchie. Sie zerbrach die Willkür des Papstes nach Oben, die ihrer Stände nach Unten, — kraft ihrer eigenen privilegirten Willkür. An die Stelle der Landtage und Stände traten die fürstlichen Kammern und Kanzeleien. Die Bureaukratie, welche die letzten Römischen Kaiser gegründet hatten (§. 557), feierte nunmehr ihre Blüte. Durch sie bekam der Landesherr die Verwaltung in Händen, durch Ausser-Gebrauch kommen der Landtage auch die Gesetzgebung, die er vermittelst Kabinetsordres ausübte. Er war endlich oberster Gerichtsherr, und wählte die Richter; so dass alle Staatsgewalten in seiner Hand vereinigt waren. Das Rechtsprechen war von der Verwaltung nicht getrennt, die Richter waren Rechtsgelehrte; und die Schöffen- und Geschworenen-Gerichte kamen ab, weil das Recht, namentlich das Römische, ein besonderes Studium erforderte. An die Stelle des Heerbanns traten stehende Heere, welche mit der *obedientia passiva* die Absolutheit der ausübenden Gewalt vollendeten: die Ritter verwandelten sich in die Officiere des stehenden Heers. Der Lehnsverband wurde immer loser, besonders seitdem das Gut selbst verkauft werden konnte (§. 569). Wenn in Deutschland und Italien sich die absolute Monarchie dadurch bildete,

dass die hohen Vasallen sie an sich rissen: so entstand sie in den übrigen Romanischen Ländern im Gegentheil dadurch, dass die Könige die Macht des Lehnsadels brachen, und ihn zu ihren Hofleuten machten; während Polen das Mittelalter so potenzirte, dass der Lehnsadel zur absoluten Herrschaft, selbst Einer Stimme im *liberum veto*, kam, und den König in dieser Adelsrepublik wählte. England schloss ein Compromiss des Lehnsrechts mit der absoluten Monarchie, indem das platte Land, als niederer Adel, und die Städte im Unterhause, der hohe Adel und die Bischöfe im Oberhause Platz fanden, der König aber damals noch ziemlich absolut blieb. Grafschaften (Gaue), Burgen (Städte), weltliche und geistliche Peers sind in England stolz auf ihre Privilegien oder Sonder-Rechte; und der allgemeine Wille der Nation ist nur ein stetes Paciscren dieser Besonderheiten mit einander (§. 355). Nichtsdestoweniger ist England das Vorbild der modernen Repräsentativ-Verfassungen geworden.

3. Das heutige Europäische Recht.

§. 571. Das heutige Recht, welches in Europa in der neuern Zeit sich durchbilden will, hat zum Inhalt: das positive Recht dem Vernunftrechte bereits insoweit zu nähern, als es — wie das Römische Recht auf dem Gebiete des Privatrechts diesen normalen Zustand erreicht hat — ihn auch auf dem Boden der Kirche, des Staats und der Gesellschaft anzubahnen strebt. Zu dem Ende mussten alle Fesseln des Mittelalters abgestreift werden; und Das konnte nur auf dem Wege der gewaltsamen Umwälzungen geschehen, welche die Erstarkung des menschlichen Willens, im Gegensatze zum göttlichen Recht der Kirche, bekunden. Daher diese auch behauptete, dass in den drei letzten Jahrhunderten, als dem Zeitalter der Revolutionen, sich das Reich des Antichrists immer mehr ausbreite, während sich darin doch nur die Lösung von den Banden fremder Autorität und das immer mächtigere Hervortreten der vernünftigen Selbstregierung zeigt. Ein jedes der drei letzten Jahrhunderte hat nun in Europa Eine Umwälzung aufzuweisen: das sechszehnte nämlich die kirchliche im Protestantismus, das siebzehnte die politische in der Englischen Revolution von 1688, das achtzehnte in den mit der Französischen Revolution von 1789 begonnenen gesellschaftlichen Umgestaltungen.

a. Das Kirchenrecht.

§. 572. Innerhalb des religiösen Lebens selbst hat sich die Befreiung der individuellen Selbstbestimmung von den Fesseln der Autorität so vollzogen, dass im Protestantismus nicht mehr die Werke, auch Anderer, sondern nur der Glaube, der durch das Zeugniss des eigenen Geistes gegeben sei, rechtfertige. Es giebt daher im Protestantismus keine authentische Interpretation des Dogma durch die päpstliche Unfehlbarkeit; jeder Laie ist sich selbst die höchste Autorität, daher auch die Ketzergerichte fortfielen. Und wenn sie seit der Reformation hin und wieder geübt wurden, den freien Gemeinden ihr Cultus verkümmert worden, und die Unterwerfung unter die verschiedenen Bekenntnissformeln der Reformation von einem Kirchenregimente verlangt wird: so ist Das ein Rückfall in's Mittelalter, von dem Europa sich noch nicht ganz hat befreien können.

Im öffentlichen Rechte ist das Verhältniss von Staat und Kirche dazu gekommen, dass diese nicht mehr unabhängig vom Staate blieb: weder, wie in der apostolischen Zeit, wo sie als *ecclesia pressa* die presbyterianische Verfassung hatte; noch, wie im Mittelalter, wo sie zur triumphirenden Kirche der Hierarchie wurde. Die Kirche hat, wo die Landesfürsten die Reformation annahmen, sich mit dem Staate verschmolzen, den Fürsten zu ihrem obersten Bischof mit der Unfehlbarkeit des Papstes ausgerüstet, und sich durch seine Consistorien, d. h. durch Staatsbeamte, regieren lassen. In katholischen Ländern behielten die Protestanten die Presbyterialverfassung bei, welche in Schottland die der herrschenden Kirche wurde. Den Katholiken gegenüber, hatten die Landesherren das Recht, *personae gratae* für die Bischofswahl zu bezeichnen, das *placetum regium* bei päpstlichen Bullen auszuüben u. s. w. Einige katholische Fürsten haben das einmalige Ausschliessungsrecht bei der Papstwahl. Die verschiedenen Christlichen Bekenntnisse wurden in den verschiedenen Ländern jetzt Staatskirchen, welche Andersgläubige, ohnehin die Juden, von Aemtern und andern Rechten ausschlossen. In Deutschland sind diese Vorrechte Eines Christlichen Bekenntnisses vor dem andern bereits durch den Westphälischen Frieden aufgehoben, in England erst durch die Emancipationsbill, in Schweden gar nur in der neuesten Zeit.

Auf das Privatrecht hat der Protestantismus den Einfluss geübt, neben dem fünfprozentigen Zinsfuss, für Kaufleute auch

den sechsten Thaler zuzulassen; das Höhere aber blieb Wucher. Die Ehe hörte auf, Sacrament zu sein; die Scheidung wurde gestattet, doch waren anfänglich die Consistorien noch der eheliche Gerichtshof.

b. Das Staatsrecht.

§. 573. Auf den Staat übte die Reformation denselben heilsamen Einfluss, die Selbstbestimmung des Individuums anzubahnen. Nachdem aus der demokratischen Monarchie Karls des Grossen, deren Geist aber nur in ihm lebte, nach einander die Lehns- und die absolute Monarchie entsprungen waren, fühlte sich der Bürgerstand durch die Hansa und andere Umstände erstarkt, und wollte an der Regierung Theil nehmen. Es erwuchs so in der absoluten Monarchie das Bestreben des Volks, mit dem Könige und dem Adel gleiche Berechtigung zu erlangen. Es entstand die constitutionelle Monarchie Englands mit dem Hause der Gemeinen. Wenngleich aus der Lehnsmonarchie herausgewachsen und wesentlich in aristokratischen Formen sich bewegend, wurde sie dennoch, wie Vorbild, so Gegenstand der Sehnsucht für's Festland. Während aber erst mit der dritten Umwälzung Europa's das Streben des Bürgerstandes sein Ziel erreichte: so erstarkte vielmehr in der Zwischenzeit die unumschränkte Monarchie, auf dem Festlande, erst recht. In England aber ging die Verfassung allmälig in's Bewusstsein und die Sitten des Volks über, und die absolute Monarchie darin unter. Der Mangel der Englischen Verfassung ist indessen, ausser dem Uebergewicht des Grundadels auch im Unterhause, die von uns (§. 529) getadelte Theilung der Gewalten, oder die parlamentarische Regierung, indem das Parlament, vermöge des Rechts, die Minister durch die Majorität zu stürzen, mit verwaltet, während die Krone, obgleich sie auf das Veto bei Gesetzen verzichtete, dennoch durch die Ernennung der Beamten die Verwaltung mit in Händen behalten hat. Die Englische Regierung ist ferner eine Parteiregierung, gegen die das Parlament eben nur jene negative Befugniss hat, um eine andere Partei an die Stelle treten zu sehen, während die Verwaltung frei aus den Ständen der bürgerlichen Gesellschaft hervorgehen sollte.

c. Das Gesellschaftsrecht.

§. 574. So blieb Europa immer noch im Halben, in mittelaltrigen Zuständen versunken, bis mit dem Jahre 1789 in Frank-

reich die Morgenröthe der Vernunft anzubrechen schien, welche mit der Erneuerung der Gesellschaft auch Kirche und Staat umzugestalten im Begriffe war. Es ist richtig, dass diese und alle folgenden Revolutionen Europa's von 1830 und 1848 das bestehende Recht immer mehr dem Vernunftrechte entgegengeführt, aber dennoch das Ziel noch nicht erreicht haben. Der Ausgangspunkt dieser neuen Zeit sind die Grund- und Menschenrechte, welche gleich Anfangs proclamirt wurden, und allmälig in die Verfassungen aller Völker übergegangen sind: die religiöse Freiheit, die Verkehrsfreiheit, die Pressfreiheit, das Versammlungs- und Vereinsrecht, Freizügigkeit, persönliche Freiheit, Briefgeheimniss u. s. w. Wurden diese Grundrechte aber auch theoretisch an die Spitze der Verfassungen gestellt, so blieben sie doch, in Europa wenigstens, in der Praxis immer mehr oder weniger verkümmert. In kirchlicher Hinsicht soll zwar das Bekenntniss nicht politische Rechte bedingen, sondern die Gleichberechtigung aller Confessionen gelten. Doch wurde Dies nicht einmal theoretisch allgemein anerkannt, und noch viel weniger praktisch berücksichtigt. In manchen, selbst protestantischen Staaten ist der katholischen Kirche die Beschränkung des *placetum* erlassen, ihr die Selbstverwaltung verliehen worden, während diese der protestantischen Kirche allerdings hin und wieder — nur versprochen, Synoden jedoch wirklich eingeführt wurden. In Russland ist die Kirche aber noch vollständig der weltlichen Gewalt unterworfen.

Die gesellschaftliche Gleichstellung, welche den Unterschied der Stände auf das ökonomische Gebiet beschränkte, erzeugte im öffentlichen Rechte das allgemeine Stimmrecht, aus dem die Volkskammer hervorgeht. Doch konnte die erste Kammer, das Oberhaus, Ein Senat oder wie sie genannt wird, die Erinnerung des Mittelalters nicht ablegen, sei es, dass ein erblicher Adel oder eine Plutokratie sich darin geltend macht. Oft steht auch der Executivgewalt die Ernennung der Senatoren zu; und diese Gewalt bildet so noch immer die Grundlage aller übrigen, indem sie auch noch durch das Veto und das Auflösungsrecht der Volksvertretung über die gesetzgebende Gewalt, durch die Ernennung der Beamten über die Verwaltung übergreift. Der Satz Sieyes', dass der dritte Stand die ganze Nation geworden sei, ist also in Europa immer noch keine Wahrheit, sondern der mittelaltrige Adel scheint noch ein nothwendiges Ele-

ment für die Constituirung des Staats zu sein: ebenso die Erblichkeit der Executivgewalt, das einzige eigentlich noch rechtlich bestehende, aus dem Mittelalter stammende Geburtsrecht. Denn die Adelsvorrechte sind in den meisten Verfassungen wenigstens auf dem Papiere, wenn auch nicht thatsächlich, abgeschafft worden. Es drängt sich zwar immer mehr das Bewusstsein auf, dass der Adel lediglich Verdienstadel seiu darf; aber zum vollen Durchbruch dieser Wahrheit kann man nicht sagen, dass es in Europa gekommen sei. Die erbliche Monarchie, in der immer noch ein Privatrecht zum Staatsrecht erhoben ist, wird zwar damit gerechtfertigt, dass sie zum Nutzen der Völker die Festigkeit des Staats fördere: obgleich wir (§. 530) sahen, dass bei erstarkter Gesetzlichkeit auch eine Idee fest, und fester, als das Erbrecht, ist. Von diesem Privatrecht der Fürsten ist indessen schon jetzt mehrentheils ihr beanspruchtes Grundeigenthum abgetrenut worden, indem die Domainen Staatseigenthum geworden sind, während nur die Chatullengüter ihr Privateigenthum blieben.

Auf das eigentliche Privatrecht haben die verschiedenen gesellschaftlicheu Revolutionen deu grössten Einfluss geübt. Die Beschränkungen des Eigenthums, die Lehnsverhältnisse sind mehr und mehr im Aussterben begriffen. Die Bauern haben freies Eigenthum erhalten. Bannrechte, Zunftzwang, der Zehnte, Leibeigenschaft, gutsherrliche Gerichtsbarkeit verschwanden. Gewerbefreiheit und Freihandel dringen immer mehr durch. Das Jagdrecht ist wieder frei geworden, wie im Römischen Recht (§. 459). Die Wuchergesetze sind aufgehoben; so dass der Zinsfuss der freien Uebereinkunft, wie alle übrigen Verträge, zurückgegeben ist. Im Strafrecht ist die Todesstrafe meist auf den absichtlichen Mord beschränkt worden; und der Humanismus unserer Zeit ist in einigen wenigen Ländern zu weit, nämlich bis zur völligen Abschaffung der Todesstrafe, gegangen. Im Familienrecht wird die Civilehe als nothwendige Vorbedingung der Trauung immer allgemeiner. Im Erbrecht der Ehegatten hat die Joachimica, in dem der Kinder der *code Napoléon* das Vernünftige erreicht. —

Kurz, das Vernuuftrecht hat sich zwar schon überall in Europa Bahn gebrochen, aber es ist auf allen drei Gebieten, dem kirchlichen, dem öffentlichen und dem Einzel-Rechte, noch in unauflösliche Widersprüche verwickelt, — mit Gegensätzen

behaftet, aus denen es sich noch nicht gänzlich hat loswinden können. Die protestantische Kirche nimmt also zwar das Recht der freien Ueberzeugung in Anspruch, verwirft den Glaubenszwang, macht jeden Laien zu seinem eigenen Priester, will vollständige Presbyterialverfassung. Damit steht aber in Widerspruch das Bischofsrecht des protestantischen Landesherrn, sein *jus majestaticum sacrorum*, wonach er sogar die Liturgie bestimmen kann. Der Consistorialverfassung zufolge, verlangt er die Anerkennung der symbolischen Bücher, die obrigkeitliche Auslegung der Dogmen, zwingt den Einzelnen, irgend einer Kirche anzugehören u. s. w. — Im politischen Leben steht die Herrschaft der Majorität der Autorität des göttlichen Rechts der Könige gegenüber, und daher das Schaukelsystem der constitutionellen Monarchie durch die Theilung der Gewalten: der stete Kampf zwischen Kronrechte und Volksrechte, das mechanische Gleichgewichts- und Compromiss-System; während in der wahren Verfassung Alles nur Ausfluss des allgemeinen Willens ist, und die Theilung der Arbeit zugleich die organische Zusammenfassung in der Einheit des Gesetzes nicht ausschliesst. - Im gesellschaftlichen Rechte endlich ist der Kampf der Selbstregierung und der polizeilichen Bevormundung ein sehr scharfer. Die Presse wird noch vielfach durch Präventiv- und Repressiv-Maassregeln, das Versammlungsrecht durch Erlaubnissertheilung, das Vereinsrecht durch Ueberwachung u. s. w. geknebelt. Und erst im Americanischen Rechte sind diese Kämpfe unmöglich, weil ihm die Erinnerung des Mittelalters fehlt. Die westliche Menschheit hat also in America das Ziel erreicht, welchem dieselbe in Europa nur nachstrebt.

C. Das Americanische Recht.

§. 575. Man hat den Americanern das Ueberwiegen des Individualismus vorgeworfen; was vielmehr das Christlich-Europäische Princip ist. In America ist dagegen das universelle Leben ebenso im höchsten Grade ausgebildet, und die totale Verschmelzung dieser beiden in Alterthum und Mittelalter auseinander gelegten Momente des wahren Rechtsbewusstseins bildet gerade das Unterscheidende des Americanischen Rechtsprincips. Das universelle Leben in der Kirche, als solches, gestattet hier gerade die vollste individuelle Freiheit. Im Staate ist nicht minder durch die Herrschaft der Majorität, die unbestritten ist,

der Wille Aller oder der Vielen zugleich der allgemeine Wille. Und im Einzelrecht ist eben jeder Einzelne der Ausdruck des allgemeinen Willens. Betrachten wir diese drei Rechtssphären nun jede in ihrer Eigenthümlichkeit, und was etwa noch dem Americanischen Rechte an seinem, dem Vernunftrecht völligen Adäquatsein fehlt; wodurch wir die Geschichte der Zukunft angedeutet haben, welche dann in Australien ihre Grundlegung scheint vorbereiten zu sollen, damit die Menschheit in der nachgeschichtlichen Zeit als Ein Ganzes zur vollendeten Rechtsbildung gelange, nachdem America alle Racen wieder in Eine wird verschmolzen haben.

1. Das Einzelrecht.

§. 576. Was zunächst die persönliche Freiheit in der bürgerlichen Gesellschaft betrifft, so ist sie eine so unumschränkte, wie allgemeine, nachdem die Sklaverei, welche weltbildend war, um die anderen Racen eben zur Caucasischen heranzubilden, aufgehoben worden ist. Kein erbliches Vorrecht existirt, die Menschen sind also absolut gleich; und der Unterschied ist nur durch ihre eigene That gesetzt, durch die Arbeit, vermittelst deren sie mehr oder weniger erwerben oder gelten. Die Arbeit ist sehr lohnend, weil Arbeitskräfte nicht im Uebermaass vorhanden sind. Ein Proletariat kann sich nicht bilden, weil der Staat noch genug Ländereien zur Vertheilung besitzt, damit Jeder an den Ackerbau zurückkehren könne. Die Bevölkerung ist noch dünn, und so kann dem Elend Europa's noch lange ausgewichen werden. Die Arbeit ist ganz frei, Niemand mischt sich in's Verhältniss der Arbeitgeber und der Arbeitnehmer; es giebt keine Zünfte, keine Gewerbeordnungen. Die Polizei ist nur die Untergebene der Gesellschaft, die für Ordnung, Reinlichkeit, Sicherheit sorgt; Vereins- und Versammlungsrecht ist unbeschränkt. Die Gleichheit der Bürger geht so weit, dass es nur Eine Wagenklasse auf Eisenbahnen giebt. Der Unterschied der Beschäftigung ist im Grossen und Ganzen an den ackerbauenden Süden und den industriellen Norden vertheilt. Jener ist für absoluten Freihandel, um seine Producte vortheilhafter ausführen, und fremde Industrie wohlfeiler kaufen zu können. Dieser will zum Schutz seiner Industrie, um mit Europa concurriren zu können, hohe Tarife. Die Ausgleichung ist ein Compromiss, wie immer in America.

völkerrechtlicher Natur ist. Und drittens strebt diese Erweiterung der Staatsidee zu einer Vereinigung der ganzen Menschheit im Weltbürgerrechte hin.

a. Das Staatsrecht.

§. 579. Der Staat ist selbst aus seinen Elementen, der Gemeinde und dem Kreise, entsprungen, und gestaltet sich daher zu einem höhern, dieselben umfassenden Vereine. Da die Gemeinde die Urzelle des Staatsorganismus ist (§. 522), Dorf und Stadt aber dieselbe Berechtigung haben (§. 524): so sind alle Gemeinden selbstständige Griechische Freistaaten, die sich freiwillig zu grössern Freistaaten zusammenfassen. Das sind die Grafschaften, welche den alten Deutschen Gauen entsprechen, und deren Behörden mehr nur verwaltender Natur sind. Die gemeinsamen Landstrassen, Gefängnisse, Armen- und Irrenhäuser, die Grafschaftssteuern, die Wahl der Geschworenen, Alles wird durch den Sherif und andere gewählte Beamte geleitet. Der Staat ist die Association der Grafschaften. Die Verfassungen der einzelnen Staaten beginnen mit den Grundrechten, die das Verbot des Adels, der Orden und der Staatsreligion, ferner Steuerbewilligungs-, Vereins- und Versammlungsrecht, Pressfreiheit, Briefgeheimniss u. s. w. enthalten. Das allgemeine Stimmrecht ist die Basis aller Wahl. Die gesetzgebende Gewalt hat noch zwei Zweige, die Abgeordneten und die Senatoren, — ein Rest der Europäischen Ueberlieferungen. Der Senator unterscheidet sich nur durch höheres Alter, in manchen Staaten auch durch grösseres Besitzthum. Geldbills nehmen bei den Abgeordneten ihren Anfang. Der Statthalter, die ausübende Gewalt, wird von dem Volke oder den Häusern, je nach den Verfassungen der einzelnen Staaten, gewählt. Für Territorien ernennt ihn der Bund. Der Statthalter hat noch, wie in Europa, die Verwaltung durch Ernennung der Beamten in Händen, und so ist die Trennung der Gewalten noch nicht consequent durchgeführt; doch fängt die Wahl der Beamten in manchen Staaten bereits an, üblich zu werden.

b. Das Bundes- und Völkerrecht.

§. 580. Neun und dreissig grosse Staaten haben sich zu einem völkerrechtlichen Bunde vereint, der aber vollkommen die Natur einer staatlichen Einheit hat, und so Bundes-

staat, nicht Staatenbund, genannt werden muss. Die Bundesverfassung verbietet den einzelnen Staaten, Bündnisse zu schliessen, lässt ihnen aber alle die Souveränetätsrechte, welche der Bund nicht ausübt. Handelsverträge, Landesvertheidigung, Post, Monopole, Krieg sind Bundesangelegenheiten. Die gesetzgebende Gewalt wird durch den Congress ausgeübt, dessen Mitglieder aus dem gesammten Volke nach der Bevölkerungszahl gewählt werden. Ein Territorium hat nur Einen berathenden Abgeordneten ohne Stimmrecht in der Versammlung sitzen. In den Senat schickt jeder Staat zwei Senatoren. Verwaltungsrechte stehen nicht nur dem Senate zu, sondern auch das Haus der Abgeordneten nimmt durch seine stehenden Ausschüsse an der Verwaltung Theil. Der Senat hält sogar eine sogenannte „Executiv-Sitzung" beim Amtsantritt des Präsidenten, der ohne dessen Billigung weder die hohen Beamten anstellen, noch Krieg und Frieden erklären, noch überhaupt die auswärtigen Angelegenheiten leiten darf. In America ist Dies erreicht, dass die Majorität das durchaus entscheidende Moment ist; so dass die Executivgewalt positiv nur den Willen der Majorität durchzuführen hat, während diese im Constitutionalismus des Europäischen Continents weit davon entfernt ist, dem Fürsten das Positive der Verwaltung vorschreiben zu können, und selbst in England das Parlament nur das negative Recht hat, ein Ministerium zu stürzen (§. 373), nicht aber, wie in America, das, es positiv zu überwachen. Der Präsident wird auf vier Jahre durch Wahlmänner aus dem Volke gewählt: ebenso sein Stellvertreter, der zugleich Vorsitzender des Senats ist. Ist bei dieser Wahl keine Majorität erzielt, so werden sie von beiden vereinten Häusern aus denen, welche die meisten Stimmen hatten, gewählt. Der Präsident ist, wie alle Beamte, verantwortlich, und hat nicht das Recht, den Congress aufzulösen. Bundesgerichte entscheiden die Streitigkeiten Einzelner aus verschiedenen Staaten, und der Staaten mit Einzelnen. Das Oberbundesgericht ist der höchste Ausleger der Verfassung, und kann sogar den Bund vor seinen Richterstuhl ziehen. Es ist der erste Anfang eines Areopags der Menschheit, zunächst wenigstens der Areopag eines halben Welttheils.

c. Das Weltbürgerrecht.

§. 581. Das Princip der Nichtintervention ist der erste Grundsatz America's. Selber strebt es nur friedliche Eroberungen

durch sein Beispiel an, verlangt aber, dass keine Nation mehr Eroberungen in America mache, indem es den ganzen Welttheil zunächst, und sodann die Menschheit überhaupt zu Einem Bunde zusammenzufassen strebt. Die wenigen Punkte, in denen America noch nicht der Idee des Rechts und des Staats vollständig entspricht, scheinen in Australien, welches das vollendete Recht der Zukunft aufzustellen bestimmt ist, verschwinden zu sollen. Die Trennung der Gewalten ist dort schon vollständiger durchgeführt, als in America: aber freilich gehen sie alle vom Volke, als Ganzem, von der gesetzgebenden Gewalt, nicht die Verwaltung von dem in seine Stände gegliederten Volke aus; nur wird noch die Executiv-Gewalt von England ernannt, da Australien eine Reihe Englischer Colonien bildet. Doch schadet Dies insofern nichts, als der Inhalt des staatlichen Handelns doch immer durch die Majorität vorgeschrieben wird. Die Ministerien sind vollständige Majoritätsministerien. Die Selbstregierung existirt hier ungetrübt. In Victoria ist Staat und Kirche vollständig getrennt, indem der Staat der Kirche kein Geld giebt. Die vollkommenste parlamentarische Freiheit herrscht in Australien. Die politische Thätigkeit dient besonders den höchsten Interessen der Menschheit, der Erziehung und Bildung der Jugend, der Förderung der Wissenschaft. Stehende Heere, die noch weniger, als in America, vorhanden sind, verschlingen nicht den grössten Theil der Steuern. Statt des Schulgeldes wird in Neuseeland jedes Haus mit 20 Schilling, jedes Kind von 6—13 Jahren mit fünf Schilling jährlich besteuert. In Adelaide ist ein sehr verständiges Erbschaftsgesetz vom Parlament angenommen, Primogenitur abgeschafft: ist kein Testament vorhanden, so erhält die Wittwe $^1/_3$, die Kinder $^2/_3$; sind keine Kinder vorhanden, so erbt die Wittwe die Hälfte, die übrigen Erben die andere Hälfte.

Mit der vollständigen Selbstregierung ist das Individuum und das allgemeine Leben in höchster Harmonie: dieses die Substanz, die im Individuum die ihr adäquate Accidenz findet; der Einzelne der Ausdruck und die angemessene Verwirklichung des Allgemeinen. Der Geist auf diese Stufe getreten, ist nicht mehr der objective, sondern der absolute Geist, in welchem der subjective und der objective Geist zu Einer Einheit verschmolzen sind.

Dritter Abschnitt.

Der absolute Geist.

§. 582. Konnte man in der Natur und im objectiven Geiste von einem unbewussten Absoluten sprechen, das die an sich seiende Substanz der Individuen bildete: so hat jetzt das einzelne Subject sich mit Bewusstsein zum objectiven Absoluten erhoben, oder umgekehrt das an sich seiende Allgemeine hat sich selbst als Subject erfasst. Der Inhalt des Geistes hat damit die ihm adäquate Form erreicht. Selbst in der Logik, obgleich sie durch und durch Denken ist, weiss das Absolute sich noch nicht selbst, hat sich also noch nicht zum Geiste erhoben, weil die Kategorien sich nicht selber, nur wir sie denken. Jetzt coincidirt die Idee, als denkende, mit der gedachten Idee; und der Unterschied, innerhalb dieses höchsten Standpunktes, ist nur der, dass diese Identität erstens selbst noch auf unmittelbare Weise, also wie eine empfundene, als intellectuelle Anschauung in ungetrübter Einheit der subjectiven und der objectiven Idee, im Ideal erscheint; — das Schöne und die Kunst. Zweitens tritt die Stufe der Differenz, also die des eigentlichen Bewusstseins ein, indem das Subject, als die denkende Idee, zwar in der Gottheit, als der gedachten Idee, sein eigenes Wesen erkennt, dasselbe aber zugleich noch als ein fernes Object aus sich hinaussetzt; — der Standpunkt der Religion, das vorgestellte Absolute. Dieser Gegensatz ist drittens in der Philosophie von Anfang an überwunden, indem nunmehr durch den Process des Denkens das Subject sich als eins mit seinem Objecte weiss. Das denkende Subject erzeugt aus sich selbst die objective Idee als seine Substanz, die ebensosehr dessen Gedanke, wie das absolute Wesen der Welt ist. Seitdem, am Ende des objectiven Geistes, die Bewegung des Geistes, als Geschichte, einmal in die wissenschaftliche Entwickelung eingetreten ist, kann sie keiner der folgenden Sphären mehr fehlen, und reconstruirt sich in ihnen immer wieder, bis am Schlusse des Systems, in der Krone und Vollendung aller Disciplinen, in der Geschichte der Philosophie, die absolute Entwickelung des Geistes wieder mit der ewigen Ruhe des Absoluten zusammenfällt, damit aber die Rosenkranzische Schwierigkeit eines nur werdenden Absoluten (§. 343) beseitigt ist.

Erstes Kapitel.

Die Aesthetik.

§. 583. Wenn die Kunst das Schöne hervorbringen soll, und dieses die Darstellung des Ideals ist, d. h. der Idee in sinnlicher, vereinzelter Gestalt: so liegt die Verschiedenheit des Schönen und der Künste Theils in dem Inhalte, den das Ideal hat, Theils im Stoffe, worin es dargestellt wird. Hier haben wir bereits (§. 536) den einen, den Inhalt betreffenden Unterschied: nämlich den des subjectiven, des objectiven und des absoluten Kunstwerks, betrachtet. In dem ersten, dem industriellen Schönen, ist der Inhalt noch ein ganz endlicher, — die äussere Zweckmässigkeit und schöne Form eines gemeinen Gegenstandes, als Mittels für die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse. Wenn hier der Zweck im Subjecte liegt, das sich praktisch zu seinem Gegenstande verhält: so ruht im objectiven Kunstwerk der Ton auf dem Gegenstande, zu dem das Subject theoretisch in Beziehung tritt. Der unendliche, substantielle Inhalt des Schönen ist ganz in den Gegenstand ergossen, und das Subject ist, als Künstler oder Beschauer, nur die formelle Thätigkeit, aus der das Ideal erzeugt wird oder in der es sich abspiegelt. Das absolute Kunstwerk endlich ist dasjenige, worin der Mensch, d. h. das endliche Wesen, welches sich zugleich zum Bewusstsein der Unendlichkeit als seines eigenen Wesens erhebt, den ganzen Inhalt des objectiven Kunstwerks sowohl theoretisch in sich aufnimmt, als praktisch aus sich reproducirt; so dass er selbst zum thätigen, lebendigen Schönen geworden ist. Wenn auch, wie wir in der Logik (§. 156) sahen, das Schöne überhaupt die Einheit der theoretischen und der praktischen Idee, und zwar in einzelner Gestalt ist (§. 157): so ist, da das industrielle Kunstwerk mehr nach der praktischen Seite gerichtet, das objective, mit dem wir es hauptsächlich zu thun haben, mehr theoretisch ist, doch erst das absolute die vollkommenste Durchdringung von Theorie und Praxis, aber als innere Zweckmässigkeit. Das Kunstwerk gewährt uns die höchste Lust, indem diese, als vollendete, ihren Zweck erreichende Thätigkeit (§. 432), auch die Ruhe der theoretischen Anschauung an sich trägt.

Der andere Unterschied im Schönen, der sich auf das objective Kunstwerk beschränkt, beruht auf dem Verhältnisse des idealen Inhalts zum Stoffe. Hier kommt es darauf an, welche

dieser beiden Seiten überwiegt, und welche mehr zurücktritt: oder ob nicht beide Seiten sich gleichmässig zu einander verhalten. In diesen zweiten Unterschied des Schönen fällt die historische Entwickelung der Kunst; und Das sind die Kunstformen. Erstens erscheint nämlich das objective Kunstwerk in seiner reinen Unmittelbarkeit und Aeusserlichkeit, indem das Schöne überwiegend im Objecte, im Stoffe sich darstellt. Das subjective Ideal, der Gedanke. ist da noch mehr in dies Material versenkt, und oft nur als zierende Form an ihm vorhanden; — das symbolische Kunstwerk, in welchem der Gegenstand also nur ein Symbol ist, das den Gedanken mehr oder weniger verhüllt. Diese Kunstform ist hauptsächlich dem Orient eigenthümlich. Die Griechische Kunstform ist zweitens die klassische, indem in ihr Gedanke und Material, Stoff und Form in schönem Gleichgewicht sind: die schöne Form ganz den Stoff beherrscht, nicht wie im Orient von ihm beherrscht wird, — und der Stoff in seiner Reinheit nur diese Form zur Darstellung bringt. Die Romantische Kunstform ist dagegen drittens die beginnende Auflösung der Kunst, indem das Schöne sich aus dem Stoff herauszuziehen anfängt, ihn überfliegt, um überwiegend in sich selbst zu wohnen, also aus der intellectuellen Anschauung schon in die Form der geistigen Vorstellung überzugehen strebt.

Der letzte Unterschied betrifft die Natur des Materials selber: und der Fortschritt ist hier der, dass der Stoff sich immer mehr idealisirt, also der Form, dem Ideal immer angemessener wird. Das giebt die verschiedenen Künste selbst, welche die Haupteintheilung der Aesthetik ausmachen. Das Material, als für die Anschauung erfassbar, ist der Natur entnommen, die sich aber immer mehr dem Geiste nähert. Der erste Stoff des Schönen ist so die räumliche Materie mit ihren Dimensionen, die durch die plastischen Künste umgebildet wird. Diesem objectiven Material steht in der Zeit ein ganz subjectives, der Ton, als die Schwingungen der Materie, gegenüber; Das ist zweitens die Musik, die tönende Kunst, welche, statt durch Anschauung, durch die Empfindung erfasst wird. Endlich haben wir ein subjectives Material, das wieder die Objectivität des Raums, aber des Raums im Geiste, besitzt; die anschauende Vorstellung, welche den Stoff der redenden Kunst abgiebt. Dieser dritte Eintheilungsgrund des Schönen steht aber nicht so blos neben und ausser den beiden andern, sondern, als der

hauptsächliche, hat er die beiden anderen an sich. So entstammt die plastische Kunst in ihrer ersten Stufe, der Architektur, dem subjectiven Kunstwerke für das Bedürfniss der Wohnung: und die redende Kunst, ja schon die Musik schliessen das absolute Kunstwerk als ein Moment ihrer selbst, z. B. im Singen und in der Schauspielkunst, in sich. Ebenso haben die verschiedenen Künste eine historische Entwickelung durch die Kunstformen hindurch, obgleich sie nicht in dieselbe aufgehen, sondern auch darüber stehen. Die plastische Kunst glänzt mit der ersten ihrer drei Stufen, der Architektur, vornehmlich im Orient: mit der zweiten, als Sculptur, in Griechenland; mit der dritten, als Malerei, im Christenthum; die Musik feiert ihre höchsten Triumphe in diesem, — und die redende Kunst gehört allen Zeiten und allen Völkern an.

A. Die bildende Kunst.

§. 584. Indem die bildende Kunst das Ideal im Raume für's Auge darstellt, legt sie den räumlichen Stoff der Natur zunächst als einen vollständigen, in seinen drei Dimensionen, zu Grunde; und macht so die sinnliche Materie, als solche, zum Träger der geistigen Form, die an jener, als das Schöne, hervorbricht. Doch da die bildende Kunst auch eine Totalität in sich selber ist, gestaltet sie dieses Verhältniss von Materie und Form auf verschiedentliche Weise. Einmal überwiegt der Stoff dergestalt, dass die Form nur als ein äusserer Schmuck desselben erscheint, — die Baukunst, welche die vorzugsweise symbolische Plastik ist. Insofern selbst bei dieser beibehaltenen Totalität der drei Dimensionen des Raums die Form sich zum Gleichgewicht gegen den Stoff erhebt, wird die plastische Kunst sodann klassisch, als Sculptur. Indem endlich die Form so sehr zur Herrschaft über die Materie gelangt, dass sie, als geistige Form, das Uebergewicht über den Stoff erhält, und diesen zu den zwei Dimensionen der Fläche herabsetzt, wird die plastische Kunst in der Malerei romantisch.

1. Die Baukunst.

§. 585. Die Baukunst ist der Punkt, wo das subjective Kunstwerk, das dem Bedürfnisse dient, in das objective Kunstwerk übergeht, welche das freie Ideal darstellt. Indem die Baukunst anfänglich nur das Bedürfniss der Menschen, sich durch ein gestütztes und schützendes Dach vor den Unbilden

der Witterung zu bewahren, befriedigte, das Holz sich aber als das dem Menschen zunächst liegende Material hierfür darbot: so ist alle Architektur vom Holzbau ausgegangen. Sodann verliess diese Kunst aber die Form der Bedürftigkeit, und wurde selbstständige Architektur, ohne indessen die Kraft zu besitzen, das Ideal auf geistige Weise an sich zu setzen; sie bringt es, bei ihrem überwiegenden Stoffe, nur dazu, das Schöne als die äussere Form der Regelmässigkeit und Symmetrie zu erzeugen, oder in der Beherrschung des Massenhaften das Erhabene darzustellen, bis sie sich an die Sculptur anlehnt, ja der Malerei dient, um die Massenhaftigkeit ihres Stoffes zum Wohnungsbedürfniss für das bildlich dargestellte Ideal herabzusetzen, oder als Localität für die andächtige Gemeinde darzubieten. Die Baukunst durchläuft damit in ihr selber, als Totalität, die drei Kunstformen: sie ist im Orient symbolisch, in Griechenland klassisch, im Christenthum romantisch.

a. Die symbolische Baukunst.

§. 586. Die Orientalische Baukunst ist hauptsächlich Aegyptisch, wiewohl sie sich auch bis Babylon und Indien erstreckt. Wenn sie ursprünglich, in den rohesten Zeiten, den Lebenden in unterirdischen Ausgrabungen zu Wohnungen diente: so wurde sie in Aegypten die Behausung nicht für die Lebenden, sondern für die Todten. Die Pyramiden enthalten die Gräber der Könige, heiliger Thiere; ihre Gänge deuten auf die Wanderungen der Seele nach dem Tode. Die Aegyptischen Tempel schliessen dann auch wohl den Wohnsitz der Gottheit in sich. Aber diese Wohnungen sind das ganz Verschwindende gegen die ungeheure Grösse des Gebäudes selbst. Der Tempel hat mithin dadurch, dass er die Kammer des Gottes in sich schliesst, den Charakter der Selbstständigkeit durchaus nicht verloren; denn ganz unabhängig von dieser Bestimmung, ist er von grossen Säulen- und Sphinxreihen, die zu ihm führen, umgeben. Sein symbolischer Charakter zeigt sich aber darin, dass der Geist, durch die ungeheure Arbeit der Bewältigung des Materials, sich aus demselben herauszuringen sucht. Noch ausdrücklicher ist diese Symbolik in den Irrgängen des Labyrinths, welche eine Darstellung des Laufs der Gestirne sind, enthalten: wie auch in den sieben Würfeln, auf denen der Thurm des Belus ruht, und in den sieben die Sonnenburg umschliessenden Ringmauern von Ekbatana; in

welchen beiden Gebäulichkeiten man die Zahl der alten Planeten deutlich erkennt. Sodann sind die Obelisken, die Memnonssäulen Symbole der Sonnenstrahlen: die Bauten von Persepolis Sinnbilder des Mittelpunktes des Guten, von wo aus sich das Lichtreich über alle Völker im Umkreise verbreite. Die Indischen Pagoden mit dem Lingam sind ferner Symbole der zeugenden Naturkraft, der Thurm zu Babel nach der Jüdischen Mythe das Symbol der Sammlung des ganzen Menschengeschlechts zu Einer Sprache. Endlich können wir selbst noch in den Muhammedanischen Moscheen mit ihrer unsinnlichen Oede ein Symbol des abstracten Gedankens, welcher als das Absolute vorgestellt wird, erblicken.

b, Die klassische Baukunst

§. 587. In der klassischen Baukunst ist das Bauen wieder dem ursprünglichen Zwecke, von dem es ausging, nämlich ein Dienendes zu sein, zurückgegeben. Während sich aber die symbolische Baukunst aus dem Dienste für das niedrige, endliche Bedürfniss herauswand, um zur vollständigen Selbstständigkeit zu gelangen: so verbindet die klassische Baukunst das Dienen mit der Freiheit, die dem Schönen eignet. Nicht nur das Bild der Gottheit, dem der Tempel als Gehäuse dient, er selber hat die Schönheit an ihm, während dieselbe sowohl dem Aegyptischen Götterbilde, als dessen Wohnsitze fehlt, weil Beide verzerrt sind. Dagegen ist in Griechenland, an die Stelle des Riesenhaften und des Erhabenen, nach Herodots Urtheil, das verhältnissmässig Kleinliche getreten. Auch kann die Schönheit des Griechischen Tempels, eben als eine dienende, keinen eigenen Inhalt haben, wie ihn die symbolischen Gebäude an ihrer Erhabenheit allerdings besitzen. Seine Schönheit ist nur eine äussere Form, die sich als Eurhythmie und Regelmässigkeit darstellt, und am Bestimmtesten in geraden Linien und rechten Winkeln hervortritt. Die Griechischen Tempel sind regelmässige Oblonga, meistentheils halb so breit als lang. Die Zelle des Gottes ist von einem Vorder- und Hinterhause umschlossen: und dieses innere Heiligthum umgiebt eine Mauer, und in weiterem Umfange ein Säulengang, oder nur dieser; so dass jedenfalls das Ganze nicht vollkommen abgeschlossen ist. Umschliessen, Tragen und Getragenwerden sind die drei Momente, wodurch sich die Baukunst als dem Gotte dienend erweist.

Die Säule, als das Tragende, entwindet sich, wie ein Baumstamm, dem Organischen; doch nähert sie sich weniger dem vegetabilischen Gebilde, als im Orient. In Griechenland hat sie nämlich im Tragen vollständig ihren Abschluss gefunden, und bleibt durchaus nicht mehr so selbstständig, wie ein Organismus. Sie ist kreisförmig, weil die Kreislinie die einfachste der in sich geschlossenen Linien ist; und das Organische sprosst an ihr, nur als Araheske, im Capital heraus. Die Toscanische, alt-Hetrurische Säule ist die roheste, indem sie ohne Basis noch wie aus dem Boden herauszuwachsen scheint. Die Dorische, die Jonische und die Korinthische Ordnung unterscheiden sich durch grössere Schlankheit und den Abstand der Säulen, sowie durch Cannelirung und die immer steigende Aushildung der Basis und des Capitals: vom Wulst, der schneckenförmigen Windung his zur Akanthusblume; wodurch die Säule, mit Anfang und Ende, ganz in sich abgeschlossen erscheint. Sie trägt den Haupthalken, den Architrav. Indem dies Getragene aher wieder Anderes trägt, die Querbalken, die Giebelfelder, das Dach: so offenbart sich dies Tragen auch an dem vorspringenden Fries des Haupthalkens, an den Triglyphen, als arabeskenartigen Balkenköpfen der Querbalken, zwischen denen die Metopen liegen. Das Dach hat meist zwei Seiten, die im stumpfen Winkel zusammenstossen, als Zeichen dafür, dass es nichts mehr zu tragen hat; was, wenn es flach wäre, noch den Anschein haben könnte.

Die Römische Baukunst hildet durch ihre Bogen und Wölhungen den Uebergang in die Christliche. Im Panthcon, als centralem Heiligthum der Bäder des Agrippa, macht sie den Uebergang zu der nur endlichen Zwecken dienenden Baukunst: wie dieselbe in Amphitheatern für Thiergefechte, in den Theatern, den Landhäusern der Grossen mit ihren Gärtenanlagen u. s. w. hervortritt; während die Griechischen Theater Tempel waren, und die Schauspiele an den Bacchusfesten aufgeführt wurden. Freilich hingen auch die Römischen Circus- und anderc Spiele ursprünglich mit dem Manendienste durch die dabei dargebrachten Todtenopfer zusammen (§ 556).

c. Die Romantische Baukunst.

§. 588. Die Romantische Baukunst, unter welcher besonders die sogenannte Gothische oder Christliche Baukunst des Mittelalters zu verstehen ist, verhindet das Dienende, Zweck-

mässige der Griechischen Baukunst mit der Selbstständigkeit der Orientalischen. Doch dient sie nicht sowohl als Behausung des Gottes, wie die klassische Baukunst; sondern ein ganz umschlossenes Haus, birgt sie vielmehr nur ein heiliges Gemälde, damit die Gemeinde vor ihm durch ihre Sammlung im Gemüthe sich selbst zum Unendlichen erhebe. Dieser andächtige Geist der Gemeinde bestimmt daher die Gestalt des Gotteshauses, das nicht mehr die Beschränktheit des Griechischen Tempels für ein Gottesbild hat, sondern als Versammlungsort der Gläubigen eines grössern Raums bedarf: und dann doch an ihm selbst, ungeachtet seines widerstrebenden massenhaften Materials, das Hinausgehen über den räumlichen Stoff, also über das Endliche darstellt.

Die Mittel, diese Massen zu bewältigen, sind einerseits die unendliche Mannichfaltigkeit der oft organisch gestalteten kleinen Verzierungen, welche die ungeheuren Dimensionen der Mauer-Flächen ausfüllen, und dadurch verschwinden machen: andererseits vielmehr die in's Unendliche der Himmelswölbung hineinragenden Thürme, welche durch dies Emporstreben nicht minder die Massenhaftigkeit des irdischen Materials überwinden. Aus der unendlichen Grösse, zu welcher sich die Anlage erheben will, erklärt sich auch, dass diese Riesenwerke meist unvollendet geblieben sind. Selbst dem Strassburger Münster fehlt Einer der Thürme; und der Köllner Dom wird nur durch Romantische Epigonen, wenn ja, fertig gestellt werden. Das dritte Mittel sind die aus Pfeilern herauswachsenden, sich verzweigenden, auch himmelwärts strebenden Säulen, welche die Schauer des alten Germanischen Waldes in einem Hell-Dunkel, das noch durch die Glasmalereien der Fenster erhöht wird, wiedergeben; so dass die Feierlichkeit und Erhabenheit, die hierdurch hervorgebracht wird, den Geist zum Erfassen des Unsinnlichen, wie bei unsern Stammvätern, anregt.

Während die Griechischen Säulengänge, die rings um den Tempel herumlaufen, das Verhältniss desselben zur Aussenwelt aufrecht erhalten, sind die Gothischen, der Abgeschlossenheit des Gebäudes wegen, in's Innere verlegt, indem sie das Schiff der Kirche als Chöre umgeben. Das Hauptschiff mit seinen Kreuzflügeln ahmt in dieser Form das Hauptsymbol des Christenthums nach; die innere Gestalt des Gebäudes, welche das Wichtigste ist, scheint durch die äusseren Formen, als das ihr

Dienende, hindurch, statt dass umgekehrt im Griechischen Tempel diese Aussenseite gerade die Hauptsache ist.

Durch den Gothischen Spitzbogen der Christlichen Kirchen wird auch das Griechische Tragen, das sich selbst noch im Römischen Rundbogen zeigt, weit weniger bemerklich; und Alles ist freies Aufsteigen, Emporschiessen, Nach Oben-Gehen, in die höchste Spitze Zusammenlaufen. Den Uebergang von der Römischen zur Gothischen Baukunst bildet die Basilica, die Byzantinische Rotunde und der Arabische Hufeisenbogen: während die neuere Zeit die Vermischung aller Stile darstellt, bis zu Schinkel von Michel-Angelo an, welcher schon in der Peterskirche zu Rom die Pantheon-Rotunde, als Kuppel, auf die Byzantinische Basilica setzte.

2. Die Sculptur.

§. 589. In der Kunst des Bildhauers tritt der unendliche Geist in das Kunstwerk, nicht blos als in eine äussere Hülle, ein, sondern er macht dessen ganzen Inhalt aus. Die Geistigkeit wird selbst das Zweckmässige, von welchem die Materie durchdrungen ist: und diese kann damit einzig und allein das organische Naturproduct, und zwar näher dasjenige sein, welches den Geist in sich beherbergt; Das ist aber der menschliche Organismus. Indem der Geist, als allgemeiner, in der Form des menschlichen Leibes jetzt seinen adäquaten sinnlichen Ausdruck gefunden hat: so ist das klassische Ideal die Hauptsache in der Sculptur, während in der Architektur noch der symbolische Charakter überwog. Weil die Griechische Kunst aber die klassische ist, so hat in Griechenland die Sculptur auch ihren Höhepunkt erreicht: und die symbolische, wie die Christliche Sculptur sind nur Anfänge und Ausläufer derselben. Das Zufällige und Wechselnde des physiognomischen Ausdrucks, wie das Mienenspiel und dergleichen, ebenso die subjective Innerlichkeit des Gemüths, sind vom klassischen Ideal ausgeschlossen. Es werden nur die allgemeinen und doch individuellen Charaktere des Geistes dargestellt. Der vornehmlichste Gegenstand der Sculptur ist daher einer dieser allgemeinen Charaktere, wie er, als eine einzelne Bildsäule, in der situationslosen Ruhe des Göttlichen verharrt. Wenn aber ferner schon die einzelne Statue zur Handlung fortgehen kann, so noch mehr die Gruppe; und hier tritt auch das Menschliche und seine Beschäftigung, selbst die Darstellung des Thiers, ein. Im Relief

endlich fängt die Sculptur sogar an, sich der Malerei zu nähern, und die dritte Dimension einschrumpfen zu lassen. Damit geht die Sculptur dazu fort, ihrerseits ein Mittel für die Architektur zu werden, und zur Verzierung der Tempel in Anwendung zu kommen, z. B. an den äussern Giebelfeldern, den Friesen und Wänden: ja sie lässt sich selbst zur Ausschmückung des subjectiven Kunstwerks, z. B. an Sarkophagen, herbei.

a. Die Orientalische Sculptur.

§. 590. Die Aegyptischen Götterbilder sind statarisch, ohne Entwickelung und Vervollkommnung; so dass sich tausende von Jahren derselbe Typus erhielt. Es fehlt ihnen die freie Bewegung und Individualisirung des Ideals, sowie jede Situation und Handlung; Arme und Beine liegen eng dem Körper an, und dem Kopfe mangelt der Ausdruck der Geistigkeit. Das Symbolische tritt in der Weise hervor, dass der menschliche Kopf sich aus der Thiergestalt erst herausringt, wie in der Sphinx, oder umgekehrt eine menschliche Gestalt noch einen thierischen Kopf hat; und so ist auch das verschleierte Bild zu Saïs ein Symbol der noch nicht erschlossenen geistigen Erkenntniss. Ebenso sieht Hegel in der Isis, die den Horus auf dem Schoosse hat, nicht den wahren Ausdruck des Gefühls der Mutterliebe, sondern nur das sinnliche Zeichen eines leidenschaftslosen Gedankens. Das Hinausreichen des Geistes über das Natürliche wird dann nur unvollständig durch das Kolossale der Bildsäulen, oder durch die unschöne Verzerrung der Natur ersetzt, wenn z. B. die Isis als Symbol der Fruchtbarkeit mit tausend Brüsten dargestellt wird. Die individuelle Lebendigkeit ist wohl auch vorhanden, tritt aber mehr in der Form endlicher Beschäftigungen auf, wie die schön erhaltenen Basreliefs Assyriens in dem Brittischen Museum zeigen, wo Kriegszüge, Jagden der Könige u. s. w. mit Darstellungen von Fischgottheiten und dergleichen wechseln.

b. Griechische und Römische Bildwerke.

§. 591. Im Gegensatz zum Statarischen der Orientalischen Bildhauerei, macht die klassische Sculptur eine Entwickelung durch. So sehen wir einerseits auf Hetrurischen Gefässen eine übersprudelnde, aber nur sinnliche Lebendigkeit der Figuren, die oft in's Porträtartige, Prosaische übergeht. Die Aeginetischen Kunstwerke andererseits, welche den Kampf vor Troja,

Digitized by Google

mit den Gestalten des Achilles, Ajax, Hector u. s. w., darstellen, zeigen eine sehr naturgetreue Körperbildung. Die Köpfe, welche an die Aegyptischen erinnern, sind aber nicht individualisirt: und die Stellungen der Kämpfer eckig, schroff, kalt.

Erst die ideale Griechische Sculptur erhebt sich zu den situationslosen Göttergestalten, welche solche allgemeine sittliche Charaktere, wie Zeus, den Vater der Götter, den Musenführer Apoll, Aphrodite als Göttin der Liebe, die Kriegerin und Weisheitsgöttin Athene darstellen. Sie haben zwar feste Typen, die durch den geistigen Charakter selbst bestimmt sind, lassen aber doch dem Künstler Spielraum genug zu individuellen Schöpfungen übrig. So durchläuft, um ein Beispiel anzuführen, die Venus-Idee die fünf Stufen: erstens aus dem Meere, als Anadyomene, mit feuchten Haaren aufgestiegen zu sein: wie die Venus im Palast Albani, von Griechischer Arbeit. Dann folgt die badende mit einem Salbengefäss, z B. im Vaticanischen Cabinet der Masken. Drittens tritt uns die schon und eben aus dem Bade gestiegene Jungfrau, als Venus Urania, in der Venus von Medicis zu Florenz entgegen, der höchste Gipfel des Ideals; wohin auch wohl die bekleidete Praxitelische von Cos gehörte. Viertens haben wir die Venus Victrix in Neapel, oder die Venus von Milo in Paris, welche den Mars in Liebe besiegte: endlich die Venus Vulgivaga, wie die in der Römischen Suburra gefundene Capitolinische, oder auch die Kallipygos.

Was das Material betrifft, so geht der Stein von Schwarz oder Roth, wie in Aegypten, durch das Gold und Elfenbein bei Phidias hindurch, — zuletzt zum weissen Marmor über; in welchem der sinnliche Stoff, wegen seiner einfachen Lichtnatur, dem Geiste am Meisten entspricht. Doch bemalten auch die Griechen noch den Marmor oft, und in die Augenhöhlen setzten sie Edelsteine; wobei aber der Blick doch immer starr blieb, nicht seelenhaft wurde, und die Schönheit des Ideals, der Sculptur gemäss, nur in der sinnlichen Form des Leiblichen hervortritt.

Gruppen, Situationen, Handlungen, Basreliefs kommen dann auch in der klassischen Sculptur vor, ohne deren Grenzen zu überschreiten, indem sie nur das Allgemeine der geistigen Idee ausdrücken. Selbst der Schmerz der Mutter, und der Trotz der Kinder gegen die tödtenden Götter in der Niobidengruppe zu Florenz bleibt in idealer Allgemeinheit gehalten. Ebenso stellt das Eine Giebelfeld des Parthenon's, in der Geburt Minerva's, uns

nur das allgemeine Bild der Athenischen Geschichte, vom auftauchenden Morgenross bis zum Abend ihrer Grösse im niedertauchenden, dar. Ferner zeigt uns in den Metopen der Kampf der Athener und der Centauren den Sieg des Geistes über das Natürliche, Barbarische. Endlich sehen wir in Bas-Reliefs am innern Gebälk des Parthenon's die Lebensweise Athens, wie sie uns mit ihrer vielseitigen Geschäftigkeit in der Procession der Panathenäen vorgeführt wird.

In der Römischen Sculptur dagegen tritt das Ideal mehr und mehr zurück, das Portrait, z. B. in den vielen Kaiserbildern, überwiegt. Der Weltschmerz Roms, wie er sich in der Gruppe des Laokoon zeigt, die unter Nero geschaffen wurde, contrastirt sehr mit dem idealen Schmerze der Niobe. Der Farnesische Stier, der wenigstens der spätern Griechischen Kunst, aus der Rhodischen Schule, angehört, stellt eine ganz unideale Handlung, die Eifersucht und Rache eines Weibes gegen die Geliebte ihres Gatten, dar.

c. Die Christliche Sculptur.

§. 592. Die Romantische Sculptur geht, so weit es das Material erlaubt, mehr zur Darstellung der Innerlichkeit des Geistes und der individuellen Particularisation fort, als das klassische Ideal es thut. So sehen wir im religiösen Kreise Michel Angelo's Maria mit dem Leichnam ihres Sohnes auf dem Schoosse in der Peterskirche, den geschundenen Boromäus in Mailand. In Holz, Marmor und Metall wird die ganze Christliche Geschichte, aber mehr nur als Schmuck der Architektur, z. B. in Nischen, an Taufbecken u. s. w., dargestellt. Hierher gehören auch die tausende von Statuen auf den Thürmchen des Mailänder Doms, die liegenden Figuren der Grabmäler, und dergleichen. Oder die jetzige Sculptur ahmt die Griechen wieder nach, wie in der Venus von Canova und Dannekers Ariadne: oder sie geht auch zum Portrait, zur Büste fort; und wird fast noch mehr, als in Griechenland, zur dienenden Erinnerung politischer, auch religiöser Begebenheiten in unzähligen Denkmälern, wie z. B. dem Luthers in Worms von Ritschl. Die höchste künstlerische Darstellung des Geistes, als innerlicher Subjectivität, wird erst in den drei letzten Künsten erreicht, die wir die Romantischen nennen können, namentlich in der Malerei, welche nur die Fläche zum Stoff hat, und in der Musik, welche dem Raume gänzlich entflieht: wogegen sich die Poesie, als die ganz

allgemeine Kunst aller Formen und Zeiten, nicht lediglich in die Grenzen des Romantischen bannen lässt.

3. Die Malerei.

§. 593. Wie sehr nun auch die Malerei das Absolute als Subjectivität fasst, so ist deren Ausdruck doch immer insofern noch mangelhaft, als das Subject in sinnlicher Gestalt erscheint: und zwar Theils als die unendliche Subjectivität, Theils als die endliche, menschliche. Das Gemälde beschränkt sich aber in seiner sinnlichen Seite nicht mehr, wie das Griechische Bildwerk, auf die Schönheit der menschlichen Form, welche nur ein objectiver Ausdruck des Geistes ist; sondern dieser Ausdruck ist selbst subjectiver Art geworden, indem er sich einerseits in Handlungen, in der Individualisirung des Charakters und der Situation, sowie in der Breite der Gruppirung: andererseits in den Zügen als Innigkeit des Gefühls, Tiefe des Gemüths, seelenvoller Blick des Auges u. s. w. zeigt.

Indem so nicht Alles in die sinnliche Gestalt herausgetreten ist, bleibt der Geist, mitten in dieser seiner Aeusserung, zugleich als ein innerlicher, der an der äussern Form gewissermaassen nur das Mittel seiner Darstellung findet. Die Malerei beginnt auf diese Weise schon über die Kunst hinauszugehen, indem sie den Geist nicht blos im schönen Schein, sondern auch in ihm selber kund giebt.

Deshalb ist auch das Material schon ein rein ideelles, nämlich die Farbe, welche auf Einer Fläche, durch Perspective, durch Licht und Schatten, durch Zeichnung blosser Linien, räumliche Verhältnisse der dritten Dimension mit scheinbar unterschiedenen Flächen nur nachzuahmen trachtet. Die Chinesische Malerei, die keine Perspective kennt, kann daher kaum als Malerei gelten, ebenso wenig die enkaustische Malerei der Griechen, die eigentlich die dritte Dimension in der Realität beibehält. Ist die Malerei aber wegen der überwiegenden Subjectivität mehr romantisch, so wiederholt sie doch in sich selbst, als Totalität, die drei Kunstformen des Symbolischen, des Klassischen und des Romantischen: als Byzantinische, Italienische und Germanische Malerei.

a. Die Byzantinische Malerei.

§. 594. Die Byzantinische Malerei bewegt sich mehr im

religiösen Kreise, stellt die Gestalten des Dogma hin, ohne dass ihnen schon die Innerlichkeit des Gemüths anzusehen wäre. Statt die Göttlichkeit der Gestalt im Ausdruck der Züge darzulegen, wird dieselbe ganz situationslos, nur durch den goldenen Hintergrund des Gemäldes und den die Köpfe umgebenden Heiligenschein symbolisch angedeutet. Die Byzantinische Malerei lehnt sich überhaupt noch an das Antike an, giebt heidnischen Formen eine Christliche Deutung, bringt Christliche Symbole, wie Lamm, Taube, Weinstock, als Schmuck an. Dabei ist sie typisch, ohne Fortschritt, und dieser fertige Typus erstarrt zur Leblosigkeit und Trockenheit; so dass die Kunst der Malerei häufig zum Handwerksmässigen heruntersank, wenn auch das Technische mit Fleiss betrieben wurde. Namentlich in der Steinmalerei der Mosaiken erscheint noch der Ausdruck ohne Seelenschildeurng. Doch wird allmälig die antike Form abgestreift. Selbst aber die göttlichen Gestalten, wie Christus und Maria, werden zu Mumien, Schatten, deren Abgehärmtheit die Heiligkeit bekunden soll. In der Kreuzigung treten besonders die Qualen eines grausamen Todes hervor, wie diese Spät-Griechen ihn eben zu schauen gewohnt waren. Das Menschliche zeigt sich dann nur in Märtyrerscenen. „Die Naturumgebung", sagt Hegel, „und der landschaftliche Hintergrund fehlten. Die Modellirung durch Licht und Schatten, Hell und Dunkel und deren Verschmelzung erreichte, wie die Perspective und die Kunst lebendiger Gruppirung, entweder gar keine oder nur eine sehr geringfügige Ausbildung". Selbst „auf die Slavischen Stämme", sagt Hotho in seiner Geschichte der Malerei, „wirkt die Byzantinische Malerei, ohne dass diese sie fortzugestalten im Stande wären."

b. Die Italienische Malerei.

§. 595. Die Italienische Malerei zeichnet sich vortheilhaft gegen die Byzantinische dadurch aus, dass sie, z. B. in den Darstellungen der Kreuzigung Christi, sogleich die Idee des Sieges des Geistigen, wie Hegel bemerkt, an die Stelle des Erliegens des Körperlichen setzt. Zum Christlich-religiösen Kreise kommt auch die Griechische Mythologie hinzu, selten die nationale Geschichte oder Landschaften. Statt des Symbolischen, tritt die klassische Schönheit der sinnlichen Form auf. Mit der schönen Form ist zugleich die Innigkeit der Religion, in Gemüth und Seele, verbunden; so dass die Harmonie des Innern und des Aeussern ge-

setzt ist. Doch kommt die Italienische Malerei nur allmälig zu dieser Vollendung.

α. In der ersten Periode der Italienischen Malerei, wo die Toscanische Schule vorwaltet, beginnen die ältesten Meister damit, die Neugriechische Malerei im eignen Geiste möglichst zu verjüngen, das Grelle ihrer Verknöcherung zu mildern. Es wurde in's Menschliche, Individuelle hereingetreten, und dieses dem religiösen Gehalt, den es ausdrücken sollte, gemäss gemacht. Denn der religiöse Kreis bleibt auch hier noch die Hauptsache. An die Stelle Gottes des Vaters, dessen Darstellungen bei den Byzantinern überwiegen, tritt aber der menschliche Kreis des Göttlichen, Christus und Maria; doch werden sie noch häufig auf den Himmel bezogen, ja die Scene geht selbst öfters dort vor. Die Darstellungen schliessen sich dem Leben an; es wurde auf die Natürlichkeit der leiblichen Erscheinung, auf Darstellung bestimmterer Charaktere, Handlungen, Leidenschaften, Situationen, Stellungen und Bewegungen hingearbeitet. Der Kreis der Gegenstände erweiterte sich. Das Leben und Leiden Christi, die Geschichte der Heiligen wurde vorgeführt. Die höchste Frömmigkeit, die Innigkeit der Seele im Glauben überwog noch die Natürlichkeit und Schönheit der Conception. Aber auch die Versöhnung der Wirklichkeit mit dem innern Geiste blieb nicht aus. Landschaftliche Hintergrunde treten als Umgebung auf. Giotto und Angelico da Fiesole sind hier die Hauptgestalten. Und besonders drückt der Letztere, nach Hotho (Der Gedanke, Bd. I, S. 248), die tiefe Innigkeit der Religiosität und den Ernst der Sittlichkeit in der grössten Naturwahrheit aus.

β. Die höchste Verschmelzung der lebendigen vollern Wirklichkeit mit der innern Religiosität des Gemüths kommt zweitens in den Umbrischen Schulen, besonders bei Raphael, zur Vollendung, während sein Lehrer, Perugino, den Uebergang aus der ersten in diese zweite Periode machte. Die körperliche Gestalt wird in sich selbst seelenvoll und lebendig, und erscheint so zugleich im Innern und Aeussern als gleichmässig schön. Die vollendete Durchdringung dieser Momente, und somit den Gipfel der klassischen Malerei, erlangte Raphael aber dadurch, dass er die idealische Schönheit der antiken Sculptur nicht nur nachahmte, sondern sie auch, in der höchsten religiösen Empfindung, zu individueller Lebendigkeit und zur tiefern Seele des Ausdrucks brachte.

γ. Ohne die Hoheit, welche die Ehrfurcht vor der Würde und Wahrheit der Religion gebietet, aufzugeben, fügte drittens aus der Lombardischen Schule Leonardo da Vinci, ein gründlicher Kenner der Formen des menschlichen Körpers, den Ausdruck süsser Freudigkeit in den Mienen und zierlicher Bewegungen hinzu. Correggio ist in der Grazie des Gemüths, der Formen, Gruppirungen: Titian, von der Venetianischen Schule in der Glut, Wärme und Kraft des Colorits noch grösser geworden. In Paul Veronese und den Carracci's aus der Bolognesер Schule zeigt sich dann eine grössere Breite und Ausdehnung des Stoffs, eine grössere Annäherung an das Leben und den Kreis des Irdischen; wodurch diese letzte Periode den Uebergang in die Deutschen Schulen macht.

An die Italienische Malerei schliessen sich die übrigen Romanischen Schulen an. Die Spanische Schule versirt zwischen den Extremen strengster Religiosität und Darstellung der gemeinsten Wirklichkeit. Die Französische Schule ist unter allen Romanischen die vielseitigste, im religiösen, im weltlichen, im endlichen Kreise sich ergehend; und in der Landschaft hat sie durch Claude Lorrain vielleicht das Höchste geleistet, indem er der Natur immer eine geistige Stimmung unterlegt, und diese durch jene hindurchscheinen lässt.

c. Die Germanische Malerei.

§. 596. Die Germanischen Schulen entfernen sich wieder von der klassischen Schönheit der Italiener, und bilden so das eigentlich Romantische an der Malerei, indem hier der Geist über die Form hinübergreift. Die Tiefe der Empfindung und die Innigkeit des Glaubens ist dabei die Hauptsache, und diese verbinden sich mit der ausgebreiteten Particularität des individuellen Charakters. Es handelt sich nicht so wesentlich um das Göttliche im angebeteten Gegenstand; sondern vielmehr um die Art und Weise, wie der Mensch es auffasst, um den Ausdruck der Frömmigkeit und die Demuth des Gemüths, die sich in den Anbetenden zeigt. Zugleich wird die Seite der Weltlichkeit, die Sorgen des Lebens, aus denen sich diese Frömmigkeit herausringt, im Auge behalten.

α. Die Niederländische Schule, welche die van Eyck, die Erfinder der Oelmalerei, gründeten, macht den Anfang. Zur grossen Meisterschaft in Zeichnung, Gruppirung, Composition und Farbe kommt der ganze Reichthum der Naturumgebung; was

Alles in den spätern Meistern immer mehr hervortrat, während der religiöse Kreis anfänglich das Ueberwiegende war.

β. Die Oberdeutsche Schule geht dann vom Schönen so weit ab, dass sie einerseits die grässlichsten Scenen des Märterthums darstellt: andererseits aber, wie die Holbein'sche Madonna zeigt, die klassische Schönheit der Italiener wieder zu gewinnen sucht, ohne die Tiefe des religiösen Gefühls aufzugeben. Es sind oft Votivbilder, wo der Dank der Umstehenden, für eine z. B. von der Jungfrau gespendete Wohlthat, durch Anbetung derselben, zum Ausdruck kommt.

γ. Das Letzte ist das gänzliche Sichhineinleben in die Weltlichkeit, die höchste Freiheit des Malens um des Malens willen, was auch der Inhalt sei; — die Holländische Schule. Sie stellt den Menschen und das Menschliche an ihm dar: die Heiterkeit einer Kirchweihe, eines Bauerntanzes, einer Scheuke; dann Atlaskleider, Landschaften, Seestücke, Thier- und Blumenstücke, — kurz das Genrebild und das Stillleben.

B Die tönende Kunst.

§. 597. In der Malerei hatte der Schein, in welchem die subjective Innerlichkeit des Geistes sich darstellt, immer noch ein materielles Bestehen für sich. Soll sich aber die Subjectivität des Gemüths auf ganz adäquate Weise ausdrücken, so muss der räumliche Bestand für's Auge in allen seinen Dimensionen getilgt sein, und nur die zeitliche Succession, als Klang, als Erzittern, als Auflösen und Negiren des Materiellen, das Element der Darstellung sein. Das geschieht nun in der Musik, als der Kunst für's Ohr. Die Objectivität des Schönen ist hier selbst ganz subjectiv und flüchtig geworden, ergreift aber damit das ganze Ich; und weil die durch die Musik hervorgebrachte Empfindung in ihrer Concentration das absolut Unbestimmte, aber Bestimmbare ist, so liegt darin die ungemessene Macht und das durchaus zur Begeisterung Hinreissende dieser Kunst, besonders bei rohen Völkern, deren Gedankengehalt noch weniger ausgebildet ist. Wir haben nichts, als das Erzittern der Seele in sich selbst, das wir eben Empfindung nennen, deren Inhalt noch gar nicht von ihrer Form unterschieden ist; der ganze Inhalt ist vielmehr nur diese sich selbst bewegende Innerlichkeit des Geistes selbst. So kommt der Musik der Charakter der höchsten subjectiven Freiheit zu.

Das Empfinden geht wohl auch in der Musik aus seiner Unbestimmtheit zu bestimmtern Anschauungen und Vorstellungen fort, die aber selbst aus der Seele geboren werden und wozu die Töne nur den Anstoss geben. Es ist die Selbstproduction und Objectivirung der Seele, als Seele, wenn sie an der Hand der Töne Fröhlichkeit, Heiterkeit, Kummer, Sehnsucht u. s. w. empfindet: ebenso zur Liebe, Ehrfurcht oder Anbetung sich erhebt. Wie das Material der Musik nur eine Aufeinanderfolge von Schwingungen in der Zeit ist, so stellen auch diese Empfindungen sich nur als eine Reihe schwingender Zustände im innern Tastwerke des Geistes dar.

Damit aber der rohe Naturton ein brauchbares Mittel für den künstlerischen Ausdruck des musicalischen Empfindens werde, darf er nicht in seiner Natürlichkeit, welche das blos Quantitative der zeitlichen Folge ist, gelassen werden; sondern es muss ein Maass, also etwas Qualitatives, in die verschiedene Zeitdauer gebracht werden. Und so vollendet sich der musicalische Ton in den drei Momenten, dass das Maass erstens als regelmässiges Verhältniss in der Kürze und Länge der Dauer eintritt, der Tact und Rhythmus; was das Architektonische der Musik ausmacht. Das Zweite ist, dass in dem quantitativen Verhältniss der Töne, als dem Aeussern, die Qualität des Tones, als das Innere, sich auf adäquate Weise ausdrückt: — die Harmonie, welche darum als die klassische Seite der Musik ausgesprochen werden kann; während drittens die die beiden ersten Momente verknüpfende Melodie, als die rein innerliche Seele der Musik in dem Leibe der Töne, das Romantische an ihr genannt werden kann.

1. Tact und Rhythmus.

§. 598. Im Tact und im Rhythmus geht der Ton über seine quantitative Natur der blossen Dauer, des blossen Zeitmaasses noch nicht hinaus: und wird dabei doch schon des künstlerischen Ausdrucks fähig, gerade wie die Architektur noch keinen qualitativen Inhalt des Geistes darstellt, sondern diesen nur durch die regelmässige Eintheilung des Raumes, durch die Symmetrie der räumlichen Verhältnisse durchblicken lässt. Dasselbe findet nun in der Musik für die zeitlichen Verhältnisse statt. Ist die Zeit auch dieselbe Idealität im Aeussern, welche die Seele im Innern ist: so entsprechen Beide doch einander nur in einem ganz entgegengesetzten Elemente. Die

Musik, indem sie das innere Erzittern der Seelenzustände in dem äusserlichen Erzittern der Töne zum Ausdruck bringt, stellt den Contrast der kalten, verständigen Unterschiede der Zeitdauer gegen die simultane Glut der Empfindungen dar, und verknüpft doch zugleich diese beiden Extreme mit einander.

Diese Verknüpfung kann nun aber lediglich auf die Weise herbeigeführt werden, dass, indem die Töne von verschiedener Länge und Kürze der Zeitdauer sind, die Einheit, welche das Ich ist, sich nur insofern in ihnen hervorbringen lässt, als jene Verschiedenheit durch Symmetrie zur Gleichheit erhoben wird. Würde nur eine einfache Einheit, als quantitative Gleichheit der Töne in der Zeitdauer, wie bei der Tonleiter, zu Grunde gelegt: so könnte die Einheit nicht aus dem Unterschiede entspringen, und bliebe daher eine abstracte. Um Dies zu vermeiden, müssen also z. B. vier Töne von viermal kürzerer Dauer und Ein viermal länger dauernder, als zwei Einheiten, einander gleich gesetzt werden ($1 = {}^4/_4$). Eine solche concrete, aus mehrern solchen gleichen Einheiten ungleich dauernder Theil-Töne zusammengesetzte Reihe ist das Tactmaass, in welchem jeder einzelne Tact Eine solche Einheit enthält. So werden in der Architektur die ungleichen Raumabschnitte durch Regelmässigkeit und Symmetrie wieder gleich gesetzt. Wenn in dem Einen Tactganzen die Töne etwas weniger Zeitdauer, als in dem andern, haben, so gleicht die Pause diesen Unterschied wieder aus. Durch diese Einheit und Gleichförmigkeit, sagt Hegel, findet das Ich seine Befriedigung, weil es sich selber darin wiedererkennt, während den natürlichen Dingen, als solchen, diese Gleichförmigkeit, z. B. in den astronomischen Bewegungen, nicht zukomme. Die Kunst ist es, welche die Ungleichförmigkeit auf die Gleichförmigkeit zurückführt.

Die Tactarten unterscheiden sich wieder darin von einander, dass die Tacte, als die einzelnen Glieder, entweder das Maass einer ganzen Note, oder nur eines Bruchtheils derselben enthalten, wie im Viervierteltel-, Dreiviertel-, oder Sechsachteltact: und dass danach der Accent, der auch noch dem blos Quantitativen angehört (§. 418), an einer verschiedenen Stelle steht; was dann den Rhythmus ausmacht, wobei zu bemerken ist, dass der Accent des Verses nicht dem der Musik widersprechen darf, ohne dass sie gänzlich zusammenzufallen brauchen. Endlich gehören hierher, als auch nur quantitative Unterschiede

darstellend, das Piano und das Forte, das Allegro und das Andante, welche zum Ausdruck verschiedener Empfindungen dienen.

2. Die Harmonie.

§. 599. In der Harmonie kommt dagegen die innere Natur des Tons, die qualitative Form, als Höhe und Tiefe der Töne, zum Durchbruch. In der Tonleiter bleibt auch der qualitative Fortschritt der Töne ein gleichmässiger, wie die Quantität der Zeitdauer es war. Wenn, wie wir in der Naturphilosophie (§. 256) sahen, die Quantität der Schwingungen in ihrer Verschiedenheit ganz qualitativ andere Töne hervorbringt, zugleich die Qualität des Materials Einfluss auf die Modification des Tons hat: so wird auch eine Fläche anders, als eine Linie, und eine gerade Fläche wieder anders, als eine krumme, schwingen und tönen, wie eine Pauke oder eine Glocke. Schwingt auch eine Röhre anders, je nachdem sie eine bewegliche Luftsäule, wie bei Blaseinstrumenten, oder ein fester Darm, wie bei Saiteninstrumenten, ist: so wird sie am Schönsten als menschliche Stimme klingen, weil diese jene beiden Arten der Röhre in sich verbindet.

Haben wir ebendaselbst bemerkt, dass die einfachsten Zahlenverhältnisse dem Ohre in der Octave, der Terz, der Quarte und der Quinte die gefälligsten Harmonien darbieten, während die Secunde und die Septime, die das quantitative Verhältniss von 8:9 und 8:15 haben, gegen jene anderen Töne dissoniren; so sind die Tonarten verschieden, je nachdem der eine oder der andere Ton zum Grundton gemacht wird. Durch das Eintreten halber Töne unterscheiden sich die Tonarten ferner in Dur- und Molltonarten, denen eine verschiedene Weise der Empfindung: wie der Klage, der Trauer, der Freude, mächtiger Aufregung u. s. w., entspricht. Erst wenn es nicht bei der blossen Gleichmässigkeit der Aufeinanderfolge hoher und tiefer Töne, wie in der Tonleiter, verbleibt, sondern ungleichmässig verschiedene Töne aufeinander folgen, entsteht das eigentliche System der Harmonie in den Accorden. Unter den consonirenden Accorden ist der harmonische Dreiklang, der aus Grundton, Terz oder Mediante und Quinte oder Dominante besteht, der einfachste, auf dem auch die Musik der Alten beruht; er wird, wie wir in dem angeführten Paragraphen der Naturphilosophie angaben,

als eine logische Identität der Unterschiede aufgefasst. Durch das Eintreten der Secunde und der Septime geht der Unterschied aber in den Gegensatz über, womit die Empfindungen zur Schärfe, zur Zerrissenheit, zum Schmerze, besonders in den Septimen- und Nonen-Accorden kommen. Das Weitere ist, dass dieser Widerspruch aufgelöst werde, und die Dissonanzen zu harmonischen Dreiklängen zurückkehren. So ist das Letzte in der Harmonie nicht die Scala einzelner qualitativ unterschiedener Töne, sondern die ganzer Accorde; womit dann auch der Uebergang in andere Tonarten zusammenhängt.

3. Die Melodie.

§. 600. In der Verbindung aller dieser bisherigen Momente, Zeitmaass, Tact, Rhythmus, Tonarten, Accorde, Consonanzen, Dissonanzen und ihre Auflösung, findet die Melodie das Mittel, sich zum Ausdruck der geistigen Innerlichkeit des Empfindens zu machen: — die Seelensprache der Musik zu reden, ohne dass sie sich pedantisch an die Regeln der Harmonie zu binden brauche. Es ist daher einseitig, wie in der Wagner'schen Musik geschieht, die Harmonie für das Hauptsächlichste anzusehen. Wird aber umgekehrt, wie bei manchen Italienern, alles Gewicht auf die Melodie gelegt, so dass sie sich ganz von den gesetzmässigen Fesseln der Harmonie befreit, so erscheint sie als subjective Willkür in launenhaftem Fortschreiten und bizarren Veränderungen.

Was aber den Inhalt betrifft, der in allen diesen musicalischen Ausdrucksmitteln zur Darstellung kommen soll: so ist er freilich zunächst unbestimmterer Art, als in den andern Künsten, weil die Empfindung das nur Bestimmbare ist. Darum lehnt sich die Musik einerseits, als dienend, an die Poesie an, und begleitet deren Vorstellungen mit den ihnen entsprechenden Empfindungen; — die Vocalmusik, als Oratorium, Lied und Oper. In diesem Falle ist es also vernunftgemäss, dass die Musik dem poetischen Inhalt entspreche, worin Einige freilich eine Unfreiheit der Musik erblicken wollen: aber mit Unrecht, da sie in ihrem Elemente den freien Erguss der entsprechenden Empfindungen sich bewahren und die dichterischen Vorstellungen darin übersetzen muss. Wir erkennen hierin also vielmehr das klassische Entsprechen von Geist und Ausdruck; wo die Musik, als mit der Poesie zu Einem Ganzen verschmolzen, durch

ihre Empfindungen zum Ausdruck des Gedankens wird, wie in der klassischen Musik der Deutschen bei Mozart und Gluck. Und es muss als eine Verirrung angesehen werden, wenn z. B. bei Rossini eine tragische Situation in einer Oper durch eine lustige Melodie, wie beim Tanze, begleitet wird. Ist dann im Recitativ ein noch engeres Anschliessen der Töne an den Sinn gestattet, so darf dies strengere Anschliessen jedoch nicht bis zum tönenden Nachahmen der Naturlaute, wie z. B. des Donners, des Blöckens der Schafe, im Oratorium der Schöpfung von Haydn gehen.

Andererseits können wir es aber allerdings für die höchste Freiheit der Musik erachten, wenn sie selbstständig wird, und ohne Hilfe eines Textes ihren musicalischen Gedanken allein durch sich selbst Ausdruck giebt, wie in der Instrumentalmusik geschieht; wo die Bethoven'schen Symphonien gewiss das Bedeutendste an gediegener Tiefe der Empfindungen geleistet haben. Doch steht die Instrumentalmusik ebenso auf dem Sprunge, aus Mangel an bestimmtem Inhalt der Vorstellung, gegen die Willkür hinzuspielen. Und hier ist ein Punkt, wo das objective Kunstwerk in's absolute übergeht, indem es auf die Virtuosität und Genialität des ausübenden Künstlers sehr wesentlich ankommt, ob er selbst Seele in die vorgetragenen Töne legt oder sie nur mechanisch producirt. Das Instrument wird im ersten Falle zum beseelten Organe, wie wir es an Paganini's dessen Schmerzeswallungen ausdrückender Violinen-G-Saite am Originellsten gehört haben.

C. Die redende Kunst.

§. 601. Die empfindende Kunst der Musik hatte zwar den höchsten Gipfel der Subjectivität des Geistes erreicht, aber auf Kosten der festen Objectivität. War wohl auch eine Objectivität, nämlich die äusserliche Regelmässigkeit des Tactes und des Rhythmus, dieser abstracten Innerlichkeit entgegengesetzt und ihr Complement: so konnte sie doch darum eben nicht deren wahrer Ausdruck sein, weil einem solchen, indem er die nöthige Objectivität behalten soll, doch der Charakter der Subjectivität des Geistes nicht fehlen darf. Das ist aber weder dem Material der tönenden Kunst, noch dem der bildenden möglich; denn dieses ist nur die starre Objectivität der räumlichen Dinge, jenes nur die flüchtigen Schwingungen der Materie in der Zeit. Die feste Objectivität

muss selbst eine subjective, eine aus dem Geiste geborene sein. Und Das ist die Vorstellung, welche einerseits vor den Geist den künstlerischen Inhalt als etwas in der innern Ausdehnung seines Raumes Festes hinstellt, das, gleich einem räumlichen Material, der Flüchtigkeit und Unbestimmtheit der Schwingungen in der Zeit nicht verfällt. Andererseits ist die Objectivität der Vorstellungen aber selbst eine geistige, indem der Geist, wenn er auch seinen Inhalt in dem Raume der Seele als eine unvertilgbare Gestalt befestigt, diesen Inhalt zwar dennoch mit der Flüchtigkeit der zeitlichen Schwingungen umgiebt, zugleich aber im Worte zur vollen Bestimmtheit gelangen lässt. Das Material der Kunst ist also jetzt eine Reihe von Vorstellungen der Sprache, welche in zeitlicher Aufeinanderfolge einander verdrängen und erzeugen. Die Kunst, die in dieses Material ihren Inhalt legt, ist die Poesie: und ihr Ausdruck die Rede.

Weil das Wort, die Sprache überhaupt, das allgemeine Mittheilungs- und Belehrungsmittel der Menschen ist: so ist die Dichtkunst die ganz allgemeine Kunst, die keiner Epoche und keinem Volke besonders angehört. Als die Sache der ganzen Menschheit steht die Dichtkunst sogar an der Wiege des Menschengeschlechts; und die poetische Sprache entstand früher, als die prosaische. Auf diese Weise fragt es sich zunächst, was der Unterschied beider Reden, und zwar erstens in formeller Hinsicht, zweitens dem Inhalte nach sei.

Was zuvörderst die dichterische Form betrifft, so ist zwar die Vorstellung das Prosaischste, was es giebt, da sie, wie wir (§. 414) sahen, die Vielheit einzelner sinnlicher Bilder in Ein von der Einbildungskraft geschaffenes abstract allgemeines verwandelt. Durch die Form aber, in welche eine prosaische Vorstellung gekleidet wird, macht die Phantasie dieselbe zu einer poetischen, indem sie die abstract allgemeine Vorstellung wieder in ein sinnliches Bild hüllt: sei dieses unmittelbar Eins mit jener, oder suche sich die für sich bereits klar herausgetretene Bedeutung erst hinterher ihren Ausdruck im angeschauten Bilde (s. §. 415). Dass Ajax in seinem Wahnsinn Böcke abschlachtet, die er für Odysseus und die Atriden hält, ist eine ganz prosaische Begebenheit, die Sophokles aber durch eine Reihe von Metaphern höchst poetisch zu machen versteht, indem er sagt, dass Ajax gehörnten Mord mähete:

ἔκειρεν εὔκερων φόνον.

Der Mord, bildlich für das Gemordete gesetzt, wird damit personificirt, bekommt Hörner, gleich den Böcken: und als ein so durch dies malerische Beiwort geziertes Subject wird er wieder mit einem Kornfelde verglichen, das unter der Schärfe der Sichel, als des Bildes für's Schwert des rasenden Helden, dahinsinkt. Wegen der Unbestimmtheit, die jeden bildlichen Ausdruck begleitet, ist einerseits der Sinn nur ein errathbarer: andererseits aber wird er, aus der subjectiven Erscheinung einer bestimmten, vereinzelten Realität, zur Objectivität einer allgemeinen Bedeutung erhoben.

Doch beschränkt sich der dichterische Ausdruck nicht auf diese Bildlichkeit, und zwar um so weniger, als im Laufe der Sprachentwickelung der bildliche Ausdruck durch Gewöhnung und Abnutzung auch in die Prosa übergeht, namentlich der modernen Sprachen, während die klassischen eine reinere Prosa haben, im Orient aber Alles noch den dichterischen Ausdruck an sich trägt. Die poetische Sprache muss die bereits in die Prosa aufgenommenen Bilder durch kühnere zu überbieten suchen. Ueberhaupt aber muss ihre ganze Ausdrucksweise eine andere sein, als die in der Prosa übliche, indem sie Theils eigenthümliche Wörter und Archaïsmen, Theils eine besondere Wortstellung und Satzbildung hat: durch den Versbau aber, sei es dass er auf Länge und Kürze der Silben oder dem Reim, oder auf Beidem, wie der Deutsche Vers, beruhe, sich dem musicalischen Rhythmus nähert. Dazu gehört dann noch der Accent, die Alliteration und dergleichen. Doch kann es auch gereimte Prosa und verslose Poesie geben.

Dies führt uns also, auch wenn die Form dieselbe wäre, nunmehr auf den inhaltlichen Unterschied von Dichtkunst und Prosa. Die Hauptsache ist hier, dass erstens das poetische Kunstwerk, wie jedes objective Kunstwerk (§. 583), wesentlich theoretisch ist, wenn auch die Selbstproduction des Ideals im Stoffe, aus innerer Zweckmässigkeit, seine praktische Seite darstellt. Da der Zweck des Gedichts nicht, wie bei einer Handlung, ausserhalb desselben gelegen ist: so sind alle einzelnen Glieder nur um ihrer selbst willen da, und klingen dennoch zu Einem Ganzen zusammen. Freilich indem die Darstellung dieser idealen, an und für sich seienden, also höhern, in sich abgeschlossenen Welt, wie sie sein soll, das Muster und die Richtschnur unseres Handelns für's praktische, reale, politische Leben

sein soll: so kann man der Poesie auch einen moralischen, ausser ihr liegenden Nutzen zuschreiben, wie die Inschrift des abgebrannten Berliner Schauspielhauses lautete, *Ridentur et corriguntur mores.* Schiller hat dann ausdrücklich eine ganze Abhandlung über dies Thema geschrieben: „Die Schau-Bühne als eine moralische Anstalt betrachtet"; und auch durch die „Aesthetische Erziehung des Menschengeschlechts" indirect dasselbe bezwecken wollen. Immer bleibt dieser Gesichtspunkt aber nur beiläufig, und berührt das Wesen der Kunst nicht.

Der zweite, aus diesem ersten fliessende, wesentliche Charakter des poetischen Kunstwerks, wie jedes andern, ist der, dass es die Idee zwar als das Allgemeine, indessen stets nur in sinnlicher, vereinzelter, individueller Gestalt zur Anschauung bringt. Wenn das allgemeine Ideal die höhere Subjectivität, sein vereinzelter Ausdruck das Objective genannt werden kann: so muss auch diese Uebereinstimmung zwischen Subject und Object, wie eine jede, Lust erzeugen, die jeden künstlerischen Genuss begleitet; und wegen der Allgemeinheit der Idee, die ein solches ästhetisches Gefühl begleitet, verschafft uns das Kunstwerk zwar die höchste, aber, wie Kant sehr gut sagt, ganz interesselose Lust.

Aus diesen zwei Kriterien des poetischen Kunstwerks ergiebt sich nun von selbst sein Unterschied vom prosaischen, namentlich von der Geschichte und der Redekunst. Die Geschichte erzählt uns nur einzelne Begebenheiten, nur Das, was geschehen ist, nicht, wie es geschehen soll. Freilich muss sie einzelne Epochen und Völker in Ein ganzes Bild zusammenfassen. Erhebt sie sich aber auch zur Universalgeschichte, zur Philosophie der Geschichte: so stellt sie wohl die abgeschlossene Welt des Menschengeistes, aber dann nicht mehr in der sinnlichen Anschauung, sondern als reine denkende Erkenntniss, dar. Aristoteles sagt daher sehr richtig, die Geschichte erzähle nur z. B., was Alcibiades that und litt: die Poesie dagegen mache sich z. B. daran, zu schildern, was ein Sohn thun müsse, dem die Mutter den Vater erschlug; und darauf erst suche sie für dies Allgemeine nach einer Gestalt, z. B. der des Orestes. So hat die Dichtkunst für ihren Zweck das Recht, die Geschichte umzugestalten. Die Redekunst aber, die sich der Form nach sehr der Poesie nähern kann, gebraucht diese Form jedoch nur als Mittel für einen ausserhalb der Kunst fallenden Zweck, der

ganz praktisch und durch gegebene Verhältnisse bedingt ist, indem sie die Bürger durch die Kraft der Rede zu einem ganz bestimmten politischen Handeln antreiben, die Zuhörer zu einer bestimmten Ueberzeugung bringen will.

Was die Eintheilung der Dichtkunst betrifft, so stellt sie, als Totalität innerhalb ihrer selber, das ganze Kunstgebiet im Elemente der Rede dar. Die epische Dichtkunst ist die objective, welche die Rede zu einem plastischen Bau gestaltet, in welchem ein Stück der objectiven Welt zu Einem idealen Ganzen abgerundet wird. Die lyrische Poesie wiederholt die Musik im Elemente der Rede, indem sie die Empfindungen, die Art und Weise, wie der Dichter einen Gegenstand auffasst, in subjectiver Form darstellt. Die dramatische Kunst endlich, als die vollendetste, stellt die Welt dar, wie sie als eine objectiv sein solleude aus den Empfindungen des Subjects hervorgeht; sie hat damit menschlische Handlungen zu ihrem Vorwurf.

1. Die epische Dichtkunst.

§. 602. Die epische Poesie stellt wohl auch Handlungen dar, weil diese überhaupt der Ausdruck des menschlichen Geistes sind; aber die epischen Handlungen fliessen nicht so sehr aus den Triebfedern des Menschen, als aus den ihn umgebenden Umständen: und sind durch den ganzen Zustand der Welt, der objectiven Verhältnisse, welche die epische Kunst eben darstellt, bedingt. Es sind mehr Begebenheiten, als Handlungen. Daher greift die höhere Macht mehr in's Epos ein, als es im Drama der Fall seiu darf, welches lediglich aus den menschlichen Bestimmungsgründen fliessen soll. Und darum ist die Regel gegeben worden, dass zwar im Epos, nicht aber im Drama die Gottheit, als solche, die äussere Nothwendigkeit des Schicksals, auftreten darf. Ferner ist der Gang des Epos ein objectiver, der sich nach der Reihe der aufeinander folgenden Begebenheiten richtet; indem das dichtende Subject verschwiudet, tritt nur die Sache hervor.

Doch unterscheiden sich die Arten der unter dem allgemeinen Gattungsnamen der epischen Dichtkunst zusammengefassten Gedichte durch die Natur des Gegenstandes, den sie darstellen, sehr von einander. Die erste Art der epischen Gedichte ist die ganz theoretische, wo die Sache vor die Vorstellnng des Lesers oder Hörers so hingestellt wird, wie er sie an und

für sich der Idee gemäss aufzunehmen, zu erkennen oder auch auszuführen hat; — das Lehrgedicht. Der erste Anfang desselben zeigt sich in den Inschriften auf Tempeln und Säulen, welche kurz die Sache, wie sie von den andern Künsten ausgeführt ist, in's Reich der bewussten Vorstellung erheben. Dann sehen wir das Lehrgedicht als die Darstellung der moralischen Sache in Gnomen, wie in den goldenen Sprüchen des Pythagoras, oder in Sprichwörtern, auftreten. Ferner kleidet es sich in die Idee einer industriellen Sache, einer Kunstfertigkeit, oder handwerklichen Beschäftigung, die dem subjectiven Kunstwerk angehört, wie die ἔργα καὶ ἡμέραι des Hesiodus, Virgils Georgica, Delille's Gartenkunst, Friedrichs II. Kriegskunst u. s. w. Endlich stellt das Lehrgedicht die absolute Sache in der Theogonie des Hesiodus, in Kosmogonien, oder in philosophischen Gedichten, wie die des Xenophanes, des Parmenides und des Lucrez, dar. Der Zweck des Lehrens trübt aber in allen diesen Gedichten die ideale Natur des Kunstwerkes.

Reiner sind die epischen Gedichte, welche sittliche Verhältnisse, als solche, und die sie durchführenden Personen schildern, wie das Familienleben, die Beschränktheit des ländlichen Lebens in der Idylle, und dann das Leben der Völker, ihre Kriegszüge in dem eigentlichen epischen Gedichte, der Epopöe oder dem Heldengedichte. Wenn hier eine ganze Zeit oder Nation in der vollen Breite der Umgebung als die Grundlage dargestellt wird, worauf sich eine grosse, in sich abgeschlossene Begebenheit abspielt, wie in der Ilias, der Odyssee, dem befreiten Jerusalem, dem Rasenden Roland, der Henriade und der Lusiade: so sind Dante's göttliche Komödie, Milton's Paradiese und Klopstocks Messias noch umfassender, indem sie zu Epopöen der Menschheit werden. Doch muss immer am Besten, wegen der Einheit der Handlung, das Ganze sich auch um Einen Hauptheldeu gruppiren. Das Versmaass wird, wegen der gemessenen Gleichmässigkeit des Fortschreitens an dem objectiven Zusammenhang, ein gleichmässiges, ruhiges sein, wie der Lateinische Hexameter, die Italienischen Tercinen und Ottaverime u. s. w.

a. Das Orientalische Epos.

§. 603. Betrachten wir nun die epische Dichtkunst in ihrer historischen Entwickelung, so ist in der Indischen Epopöe, dem Ramajana, dem Maha-Bharata und den spätern Purana's,

das eigentliche Heldengedicht, die Theogonie und das philosophische Lehrgedicht noch in untrennbarer Einheit. Kriege, Länder, religiöse Ceremonien werden beschrieben: lange philosophische Lehren kurz vor einer Schlacht vorgetragen, andere Erzählungen der mannichfaltigsten Art eingeschaltet, wovon ich nur die von Nalas und Damajanti andeuten will. Mit diesen phantasievollen, die ganze Indische Weltanschauung schildernden Gedichten contrastiren dann sehr die prosaischen kleineren oder grösseren Erzählungen der Chinesen, die uns aber ebenso in alle häuslichen und öffentlichen Verhältnisse dieses Volkes einführen.

Hieran schliessen sich die kleineren Gedichte bei verschiedenen Nationen, wo der symbolische Charakter besonders hervortritt, und die an's Lehrgedicht streifen, indem sie uns einen sittlichen Inhalt in poetischer Hülle bringen, wie das Mährchen, und die Fabel, welche in Indien entstand und mit der Vorstellung der Seelenwanderung zusammenhangt. Dahin können wir auch das Hebräische Buch Hiob, und die Parabeln des neuen Testaments rechnen. Was endlich die Muhammedanische Epik betrifft, so mischt sich in den Arabischen „Tausend und Eine Nacht" das Mährchenhafte mit der Erzählung, während das Persische Heldengedicht des Firdusi zu umfassend für eine Epopöe ist, indem es sich gewissermaassen in der ganzen Geschichte der Perser von den ältesten Zeiten bis zu den Sassaniden ergeht, ohne eine bestimmte Begebenheit herauszuheben. Auch streift das Persische Epos Theils in den Liebesepopöen in's Romantische, Theils an's Didaktische einer pantheistischen Mystik.

b. Das klassische Epos.

§. 604. Die Vollendung des klassischen Epos ist offenbar schon in dem Anfange desselben, in den beiden Homerischen Gedichten, enthalten. Sie entsprechen sogleich allen Anforderungen, welche wir (§. 602) im Begriff der Epopöe aufgestellt haben. Es ist die Schilderung des ganzen Griechischen Lebens in seinen hervorragendsten sittlichen Verhältnissen, der Familie und des Gemeinwesens. Durch die Zerstörung des Familienlebens in einem Königshause wird in der Ilias der Kriegszug gegen Troja herbeigeführt. Aus der zehn Jahre währenden Belagerung wird nur Eine Begebenheit herausgehoben,

in welcher sich aber die ganze Griechische Welt abspiegelt. Alles gruppirt sich um Achilles' Zorn, mit dem das Gedicht beginnt. Die Kämpfe der Griechen und der Trojaner, der Tod des Patroklus und des Hector, bis zur Bestattung des Trojanischen Helden, sind nur Folgen dieses Zorns. Dabei werden die Individuen nicht so sehr in den Hintergrund gestellt, wie in den Orientalischen Epen, wo, nach Hegel, das Substantielle und Allgemeine der Anschauung noch die Individualität des Charakters und seiner Zwecke symbolisch oder didaktisch verzehrt. Die Sittlichkeit der Familie, des Staats und des religiösen Glaubens sind in den Homerischen Gedichten in schönem Gleichmaass mit der Besonderheit der Charaktere gehalten. Die Götter sind nicht äusserliche Maschinerien, sondern Minerva z. B. im ersten Buche der Ilias die Besonnenheit, die dem Achilles den Arm zurückhält, als er den Agamemnon tödten will.

In der Odyssee ist diese Göttin sogar als Mentor vermenschlicht, um der sichere und weise Leiter des jugendlichen Telemachos zu sein. Wenn dieses zweite Gedicht einen engeren Kreis darzustellen scheint, die Schiksale der Ithakischen Königsfamilie: so sind diese Schicksale doch die eines Herrscherhauses, zugleich knüpfen sie an den grossen Asiatischen Heereszug, als seine Folge, an; und während das Ganze sich nur um Einen Helden dreht, so wird doch durch seine Irrfahrten sogar die ganze damals bekannte Welt nach den Anschauungen der Griechen unsern Blicken vorgeführt. Die Cyklischen Dichter trachten mehr, statt der Abgeschlossenheit einer individuellen Handlung, nach Vollständigkeit der Ereignisse, indem Einer nach Horaz sogar mit dem Ei der Leda begann. Im Theokrit blüht die Idylle, und die Erotiker nähern sich der romantischen Epik.

Virgil stellt bei den Römern die Totalität der Epik in Lehrgedicht, Idylle und Epopöe dar. Die letztere hat einen politischen Anflug, indem sie durch die Zurückführung des Ursprungs der Römer auf die Trojaner, und Julius Cäsar's auf den Sohn des Aeneas, Julus, und dessen Grossmutter Venus die Berechtigung Roms gegen das frühere welthistorische Volk motiviren will, und die Vergötterung der Cäsaren zu rechtfertigen sucht, die Götterwelt aber zur blossen Maschinerie herabsetzt. Wenn dann in Lucrez einseitig ein philosophisches Lehrgedicht, in Lucan ein historisches Epos auftritt, so besingt Ovid die Thaten der Götter durch Metamorphosen als ein Ganzes

(*carmen perpetuum*) von der Erschaffung der Welt bis zur Verwandelung der Seele Cäsar's in einen Gott, — des Kahlkopfes in einen Haarstern, weder ohne politischen Beigeschmack, zum Lobe der ewigen Roma und ihres Kaisers Augustus, noch ohne leise Ironie gegen solches, mit der Seelenwanderung in Verbindung gebrachte Thun der Götter. Die Satyre endlich verwandelt die leise Ironie in den bittersten Spott, als scharfe Verurtheilung des verderbten Zustands der Römerwelt. Wollte man die Satyre zur Lyrik rechnen, weil sie die Reflexionen des Dichters über die jeweiligen Zustände enthält: so ist sie doch wesentlich episch, wegen der Objectivität der Schilderung dieser Zustände; damit aber der Willkür des Dichters enthoben, der eben ausrief:

Difficile est, satyram non scribere. —

c. Die Romantische Epik.

§. 605. Was zunächst die heidnische Zeit der alten Germanen betrifft, so sind die Heldengesänge Ossian's, die Schilderungen des Zustands seines Volkes in Sagen sehr mit lyrischer Form untermischt, indem der Germane bei seinem Auftreten in der Geschichte sogleich mit der überwiegenden Subjectivität beginnt. Im Gegensatz zu diesen heidnisch-romantischen Heldensagen tritt die Edda als das mehr symbolisch-heidnische Heldengedicht auf, indem die Thaten, die Schicksale und der Untergang der Götter in die menschlichen Begebenheiten verwoben sind. Die Niebelungen, die auch aus der heidnischen Zeit stammen, aber später in der Christlichen umgearbeitet wurden, könnten das klassisch-heidnische Epos der Deutschen genannt werden, ohne dass wir es, wie Einige thun, dem Homer gleichstellen wollen.

Die zweite Gruppe der Germanischen Epik betrifft die rein aus dem Christlichen Mittelalter hervorgegangenen Gedichte, wohin vorerst der Spanische Cid, als eine fortlaufende Reihe von Romanzen, d. h. kleinern, lyrisch durchflochtenen Erzählungen, in denen das Ritterthum glänzend geschildert wird, gehört. Das grosse religiöse Epos, wo der Dichter selbt als der die Hölle, das Fegefeuer und den Himmel durchwandernde Held erscheint, um den sich die ganze Christliche Welt im Diesseits und im Jenseits nicht sowohl gruppirt, als in dessen Geiste sie sich als eine vorgestellte spiegelt, ist dann Dante's göttliche Komödie. Dies Fest- und Absolutwerden der flüchtigsten

Thaten der Individuen im ewigen Strafen und Lohnen ist zwar echt romantisch. Wenn aber in dieser zweiten Gruppe der Cid und die Ritterromanzen die lyrisch-romantische Seite der Christlichen Epik des Mittelalters, Dante die symbolisch-göttliche Seite darstellen: so findet sich die Seite der Klassicität hier in den vielen Gedichten, welche Karl den Grossen, König Arthur von der Tafelrunde und Andere zu mittelpunktlichen Helden haben.

Drittens kommt ausdrücklich in die Christliche Poesie mit dem Wiederaufleben der Wissenschaften der Einfluss der alten Literatur herein: zuvörderst mehr negativ, sei es als leise Ironie über das Phantastische des Ritterthums im Ariost, oder als bewusster Spott in Cervantes' Don Quichote. Diese Gestalten sind nur Symbole für die sich auflösende Romantik des Mittelalters. Ferner aber sind die klassichen Epopöen des sich von der Beschränktheit des Mittelalters loslösenden Christenthums einerseits Tasso's befreites Jerusalem, der Zug der ganzen Christenheit, den Saracenen das heilige Grab zu entreissen; wo Homer und Virgil die Muster sind. Andererseits geht das Gedicht des Camoens, die Lusiade, sogar bis zu einem viel weltlichern Zweck, den kühnen Seethaten der Portugiesen, fort, als einem Ritterthum der modernen Welt; und Voltaire's Henriade hat einen ganz politischen Zweck, der sich aber als Bürgerkrieg weniger für die Epopöe eignet. Der katholischen Epopöe Dante's stehen endlich die protestantischen Epen Milton's und Klopstocks zur Seite, wo aber, statt der reinen dogmatischen Vorstellung des Christenthums, schon eine mehr didaktisch-moralische, oder theologisch-metaphysische Tendenz sich geltend macht. Das eigentlich romantische Epos der modernen Zeit sind aber einerseits in einem beschränkten Kreise die idyllenartigen Erzählungen, wie die Luise von Voss, Göthe's Hermann und Dorothea: dann die sogenannte Novelle, und zuletzt in der Ausführlichkeit einer grossen Epopöe der Roman. Hier handelt es sich um ein Leben des modernen Individuums in der ganzen Breite seines Daseins mit seinen Lebenszwecken, Liebesverhältnissen u. s. w.; doch nicht ohne dass oft höhere Zwecke, wie im philosophischen, historischen, politischen, socialen Romane hineinspielen. Wenn ich Walter Scott's Romane als Beispiele der historischen Gattung anführe, so sind viele von Eugène Sue durch und durch social, wie z. B. „Die Mysterien von Paris", „Der ewige Jude" u. s. w.,

während Göthes Wilhelm Meister nur am Schluss der Wanderjahre in diesc Tendenz ausläuft.

2. Die lyrische Dichtkunst.

§. 606. In der lyrischen Dichtkunst tritt die Subjectivität der Empfindung, die bereits im romantischen Epos vielfach zum Durchbruch kam, als der vollberechtigte Inhalt, dem Gegenstande gegenüber, in die Poesie ein. Es handelt sich nicht um die plastische Darstellung der Sache, welche dem objectiven Gange der Begebenheiten folgt; sondern der Dichter, der im Epos zurückstand, tritt jetzt in den Vordergrund, uns seine Empfindungen, Reflexionen, Gedanken, Leidenschaften bei Gelegenheit eines ihm gegebenen Stoffs mitzutheilen. Er bildet den Mittelpunkt und das Einheitsprincip des Gedichts. Es ist der subjective Zusammenhang der Vorstellungen in seinem Geiste, nicht die objective Verkettung der Dinge, welche den Fortgang macht. Die lyrische Dichtkunst ist daher desultorisch. Es ist die Musik der Empfindungen, die sich darstellt: daher auch der musicalische Ton meist das Wort zu begleiten hat. Und das Versmaass wird demgemäss, an Stelle der epischen Regelmässigkeit und Gleichförmigkeit, jetzt eine Mannichfaltigkeit und Lebhaftigkeit der Rhythmen an sich tragen. Die Sprache ist gehobener, kühner, künstlicher, als im Epos. Der lyrische Dichter bedarf nicht einmal einer Gelegenheit, um dem Strom seiner Empfindungen freien Lauf zu lassen; er kann von sich aus sein Inneres aufschliessen, und dem Hörer zum Genusse bieten: für sich selbst aber, wie Göthe versichert, daraus den Vortheil ziehen, durch das Aussprechen seiner Leidenschaften sich von dem Befangensein in ihnen zu befreien.

Wenn wir sagten, dass die Subjectivität des Dichters sich im lyrischen Gedicht, in Oden, Liedern, ausdrücke: so ist damit nicht gemeint, dass dasselbe immer nur die Particularität der Empfindungen, den individuellen Charakter darstelle. Der Volkscharakter im Volksliede, religiöse Empfindungen, philosophische Gedanken können ebenso, wie im Epos, eintreten, wenn sie das Pathos des Dichters sind, wie die grossartigen Grundgedanken in vielen Schiller'schen Gedichten. Ja, das Lyrische kann auch an epische Begebenheiten anknüpfen, wie im Heldenliede, in der Ballade. So gehören hierher alle Gelegenheitsgedichte, seien es Hymnen an die Götter bei ihren Festen, Psalmen und Kirchenlieder, oder das Besingen

grosser Volkssiege: ebenso das Lob der Sieger in den öffentlichen Spielen, auch die Verherrlichung häuslicher Feste, wie ein Hochzeitsgedicht. Ein industrielles Geschehen, — der Guss einer Glocke, bringt Schiller zu den erhebendsten Ergüssen der mannichfaltigsten Art. Sodann sind Epigramme, nicht als Inschriften, sondern als beissende Witze, — Xenien, über die Schwachheiten der Menschen: ferner die Elegie, als der Ausdruck der Trauer über ein Unglück, eine Ruine, u. s. w.; endlich die Epistel und dergleichen hierher zu rechnen.

a. Die Orientalische Lyrik.

§. 607. Wenn zwar auch in der Orientalischen Lyrik die Subjectivität des Dichters nicht fehlt, so ist sie doch einerseits nur ergriffen und erfüllt von der substantiellen Macht des Unendlichen, der sie sich hingiebt; wo dann überwiegend eine pantheistische Weltanschauung Platz greift, wie z. B. in Gedichten, welche Bohlen: „Das alte Indien", anführt, und schon Herder bringt Aehnliches.

Gleichwie der zitternde Tropfen des Lotus,
Schwindet das menschliche Leben dahin. —
Denke nicht fürder an Trennung der Geister;
Alle belebt uns derselbige Hauch.

Ebenso in Muhammedanischen Gedichten, aus denen Hegel nach der Rückert'schen Uebersetzung einige Stellen ausschreibt:

Ich sah empor, und sah in allen Räumen Eines:
Hinab, und sah in allen Wellenschäumen Eines. —
Herz, ob Du schwimmst in Fluten, ob Du in Gluten glimmst,
Flut ist und Glut Ein Wasser; sei Deines reines nur. —
Denn wo die Lieb' erwachet, stirbt
Das Ich, der dunkele Despot.

Auch in den Psalmen des Hebräischen Monotheismus verschwindet das Subject in der Anschauung der Grösse und Allmacht des Absoluten. — Das andere Extrem dazu ist aber das Sichergehen des Dichters in seinen particularen Zwecken und Genüssen, dem Wein, der Liebe, dem Gesang, wie wir es in Hafis' Gedichten finden.

b. Die klassische Lyrik.

§. 608. Diese beiden Extreme finden sich nun in der Griechischen Lyrik so verbunden, dass die Individualität nicht blos in das höhere Objective aufgeht und sich darin versenkt: sondern das Ich sich, wie Hegel sagt, mit der allgemeinen

Substanz, die auch die seines eignen Geistes ist, frei zusammenschliesst, und diese individuelle Einigung innerlich zum poetischen Bewusstsein bringt. Die Preisgesänge auf die Götter in den Homerischen Hymnen stellen am Reinsten diesen klassischen, plastischen Typus dar, indem in objectiven Zügen das Bild der Gottheit vor die innere Anschauung des individuellen Geistes vorüberzieht. Pindar, der den Gipfel der Griechischen Lyrik ersteigt, bedient sich der Siege in den Spielen leicht als der äussern Veranlassung, um sich mit subjectiver Begeisterung in tiefen Aussprüchen über die Natur des Sittlichen, Heroischen, Göttlichen, über die Stiftungen von Staaten u. s. w. zu ergehen, wenn der Ruhm der Sieger seinen „Geist den süssesten Gedanken hingab“:

νόον ὑπὸ γλυκυτάταις ἔδηκε φρόντισι.

Und in der elften Pythischen Ode klagt er selbst, wie er — in Thebanischer Subjectivität (§. 355) — vom Sieger abschweifte:

κατ' ἀμευσιπόρων τριόδων ἐδινάθην.

In der Römischen Lyrik, obgleich sie im Ganzen nur eine Nachahmung der Griechischen ist, macht sich doch das Subject schon mehr geltend, als bei den Griechen. Wenn bei Ovid, Catull und Tibull das erotische Element sehr vorwaltet, so erhebt sich Horaz wohl zu politischen Gelegenheitsgedichten im Lobe der Siege des Augustus und seiner Söhne. Doch weist Hegel an der 14. Ode des III. Buchs ein Beispiel davon nach, wie Horaz sich bald von den öffentlichen Sorgen ab, da Cäsar sie ihm abnehme, einem Privatfeste zuwende. Allen diesen Römern aber bleibt der dichterische Nachruhm und die Unsterblichkeit des Genius das Höchste:

Non omnis moriar, multaque pars mei
Vitabit Libitinam. —

c. Die Romantische Lyrik.

§. 609. Die romantische Lyrik wird von so hervorragender Wichtigkeit, weil das Princip der modernen Völker eben das der überwiegenden Subjectivität ist, welche das Substantielle und Objective aus sich heraus zu gestalten sucht; so dass sogar Episches in Weise der erzählenden Lyrik behandelt wird, wie wir es (§. 605, 606) an der Romanze und der Ballade gesehen haben. Was aber die Eintheilung dieser Lyrik betrifft, so wäre sie eine doppelte, einerseits nach den Stämmen, in welche die Christlich-Europäische Menschheit zerfällt: also eine

Slavische, Romanische und Germanische Lyrik. Wenn bei den Germanen das Princip der subjectiven Vertiefung am Reinsten waltet: so müssen die Slaven sich erst aus der Orientalischen Vertiefung in das Substantielle und Allgemeine herausringen; in den Romanischen Nationen tritt aber eine Verschmelzung der Germanischen Bildung mit der Römischen ein.

Der andere Eintheilungsgrund ist ein zeitlicher, gleich dem des Germanischen Epos (§. 605), indem erstens eine heidnische Lyrik blühete, bevor diese Völker das Christenthum angenommen hatten. Ich will hier nur die Bardenlieder anführen, welche Kriegsgesänge waren, um die Völker zum Kampfe anzuspornen; und darunter sind auch Ossian's schon erwähnte Heldenlieder und Kriegslieder, dann seine Klagen, z. B. über den Untergang des Königsgeschlechts, zu zählen. Dabei tritt die romantische Subjectivität so sehr hervor, dass selbst seine Götter, wie Herder sagt, nur eine Geisterwelt darstellen. Es sind die Ahnen der Könige, wie Fingal, die, nur durch die Phantasie des Dichters belebt, als Nebelgestalten auf den Wolken einherschweben. So erhebt Ossian die religiöse Anschauung der alten Germanen, die uns Tacitus angiebt (§. 562), in das ästhetische Gebiet. Und dies schon im heidnischen Alterthum der Germanen angelegte Princip der Subjectivität gelangte im Christlichen Mittelalter vollständig zum Durchbruch.

Die Lyrik des Mittelalters zeigt aber zweitens den Widerspruch, der überhaupt den mittelaltrigen Katholicismus durchzieht: nämlich die unendliche Subjectivität als ein äusseres Substantielles sich gegenüber zu wissen, mit dem, als einem Allgemeinen, das einzelne Subject sich erst zu identificiren, das es aus sich zu erzeugen sucht. Die subjectiven Empfindungen, durch die sich der Einzelne zum Allgemeinen, das er in ein immanentes Ideal verwandeln möchte, hingezogen fühlt, sind die Liebe, die Ehre und die Treue. In den Provenzalischen Dichtern, den Troubadours und den Minnesängern der Ritterzeit, sehen wir daher das Ideal der Geliebten fast zu einem Cultus werden, wie Herder geradezu von der Gestalt der „ewigen Laura" des Petrarca behauptete: dass ihm ihre irdische Seite verschwand, und sie ihm zu einer Madonna wurde. Die durch die Jungfrau Maria begünstigte göttliche Verehrung der Frau trat aber auch schon im Heidenthum, z. B. für die Priesterin Velleda, auf. Die ritterliche Ehre forderte ebenso, sich über

das Menschliche zu erheben, Abenteuer unglaublichster Art durch Tapferkeit zu vollbringen, um die Liebe seiner Dame zu erringen, nachdem ihr lange Zeit in Treue gedient worden war. Die Liebe wurde zu einer so ernsthaften Angelegenheit, dass Gerichtshöfe derselben, wo auch Frauen Sitz und Stimme hatten, errichtet und Urtheilssprüche darin gefällt wurden. Ein Beispiel, wie in's Unendliche geschraubt ein Gatte auf seine eheliche Ehre in höchst misbräuchlicher Weise hält, ist die Französische Romanze bei Herder (Literatur und Kunst, Bd. VIII, S. 235, Karlsruhe 1821): „Die Gräfin Linda". Eine Schottische Romanze bei demselben Sammler: „Das nussbraune Mädchen", zeigt deren höchste Treue gegen den Geliebten (ebendaselbst, S. 277).

Hing so die endliche Subjectivität noch an diesen unendlichen, wiewohl selbst romantischen Mächten: so sehen wir drittens in der lyrischen Poesie nach dem Auftreten des Protestantismus den reinen Genuss des Subjects in sich selbst, und den Erguss seiner Empfindungen, oder den allgemeinen substantiellen Inhalt des Unendlichen, wie er durch die Kunst selbst zum reinen Product des Individuums wird. In dieser Rücksicht will ich einerseits, ausser Shakespeare's Sonnetten, noch Béranger anführen, wenn er die Gottheit zum Himmelsfenster herausschauen lässt, um sich über das Treiben dieser Welt aufzuhalten: ferner die Krönung der Bourbonen besingt und dieses ganze Königsgeschlecht verspottet, endlich sich schlechthin dem heitersten Lebensgenusse hingiebt. Andererseits sei Göthe genannt, der, so wie Jener echt Französisch, echt Deutsch dichtend, auch der Fröhlichkeit, Geselligkeit und Lebensweisheit ganz voll ist, es allerliebst auf der lieben Erde findet, sich nicht freventlich wegbegeben wolle u. s. w. Ebenso streift der Deutsche Dichter aber, z. B. in „Dauer im Wechsel", an Höheres an; was dann auch Schiller in seinen Gedichten vielfach zum Ausdruck gebracht hat, indem er bewusste philosophische Gedanken, z. B. die Platonische ἀνάμνησις, darin vortrug, während solche bei Göthe mehr unbewusst waren. Den Anstoss hierzu hat aber Klopstock gegeben, wenn er in Wingolf z. B. die Freundschaft in einem Tempel zu etwas Heiligem erhebt, sodann die Vaterlandsliebe preist, für Deutschthum schwärmt: oder bis zu Hymnen an die Gottheit sich versteigt, sei es an das abstracte höchste Wesen der Wolfischen Metaphysik, sei es an die Götter der alten Deutschen

Mythologie; zuletzt, auf Veranlassung der Französischen Revolution, sich noch im Greisenalter für die Herrschaft der Vernunft begeistert.

3. Die dramatische Dichtkunst.

§. 610. Als die höchste der redenden Künste, verbindet zunächst das Drama wiederum Lyrik und Epik mit einander, indem es die epischen Begebenheiten in Handlungen verwandelt, die aus den innern Gemüthsstimmungen der Helden hervorgehen. Aber als totale Kunst überhaupt, vereinigt die dramatische Poesie in ihrer vollendetsten Darstellung auch die zwei anderen Künste, die Plastik und die Musik. Denn einerseits lässt sie die ruhende Göttergestalt aus ihrem Heiligthume auf die Bühne treten, flösst ihr menschliche Empfindung ein, und übergiebt sie dem Strome der Leidenschaften. So passt auf das Drama der Ausspruch der Griechischen Anthologie: „Aus Deinen Leidenschaften, o Mensch, hast Du Dir Deine Götter gemacht". Andererseits begleitet die Musik die Worte des Gedichts; und in beiden Fällen kommt noch zum objectiven Kunstwerk das absolute in Tanz und Gesang, überhaupt in der Schauspielkunst hinzu. Endlich aber fehlt dem dramatischen Gedicht auch die Architektur nicht, wenn wir an die Decorationen und die ganze Scenerie denken; so dass hier alle Künste harmonisch zusammenwirken, uns den höchsten ästhetischen Genuss zu bereiten.

Während dann, wie wir (§. 602) sahen, nur im Epos die höheren Mächte von Aussen eingreifen dürfen: so müssen hier die Olympischen, als diese objective Seite der sittlichen Verhältnisse, wie wir sie in der Philosophie des objectiven Geistes, als Familie, Staat, Religion u. s. w., auftreten sahen, nur als innere Regungen und Motive der handelnden Subjecte, als ihr Pathos erscheinen, das sie, als ihre Zwecke, aus sich selbst verwirklichen. Durch diese Leidenschaft wird das Individuum freilich, der totalen Substanz der Sittlichkeit gegenüber, zu etwas Einseitigem, indem es, seinem besondern Charakter gemäss, nur die Eine oder die andere dieser sittlichen Mächte zu seinem Motiv erwählt, und darum die andere vernachlässigt. Weil aber diese Collision der menschlichen Leidenschaften sich im Drama durch eigene Entwickelung lösen soll, so fördert sie im Innern des Handelnden selber den Sieg der substantiellen Sittlich-

keit. Diese aus der Natur der Verhältnisse hervorgehende Lösung ist die immanente Nothwendigkeit der Sache selbst, welche die Griechen ἄτη oder εἱμαρμένη nennen. Sie hat an die Stelle des äussern Schicksals zu treten; und es erhellt hieraus, dass Schicksalsdramen vom Uebel sind. Da es hiernach für einen Fehler angesehen werden muss, den dramatischen Knoten durch einen himmlischen Befehl, den ein *Deus ex machina* ertheilt, zu zerhauen: so können wir es als einen Vorzug der Göthe'schen Iphigenia gegen die des Euripides rühmen, dass dort die Beredsamkeit der Iphigenia selbst die innere Conversion in Thoas hervorbringt, das Geschwisterpaar dahin ziehen zu lassen.

Ferner ist die Einheit der Handlung in viel engerem Sinne für's Drama, als für das Epos, zu nehmen, weil die dramatische Poesie einen ganz bestimmten, aus dem individuellen Charakter des Helden geschöpften Zweck darstellt. Wenn demselben aber auch, vermöge seiner Einseitigkeit, Hemmnisse durch die Handlungen einer andern einseitigen Person entgegentreten, und sich daraus eine Reihe einander bekämpfender Handlungen entwickelt: so bleibt, sagt Aristoteles, ungeachtet dieses Gegensatzes zweier Handlungen und zweier Helden, die Handlung doch Eine. Episoden aber, welche die Epik gestattet, schicken sich für's Drama nicht, weil dadurch in der That die Einheit der Handlung gestört würde. Wird zur Einheit der Handlung noch die Einheit des Orts und die der Zeit gefordert, so darf darunter doch nicht der sinnliche Ort ohne Verwandelung der Scene, noch die Kürze Eines Tages verstanden werden; sondern es genügt die ideale Einheit des Ortes und der Zeit im Dienste der Einheit der Handlung, wenn auch eine Culissen-Veränderung und längere Dauer des Stücks eintritt; denn es zählt dabei nur der Ort und die Zeit, in welchen etwas zum Zwecke Führendes vorgeht, mit. Die einfachere Handlung des Drama's bedingt indess eine geringere Länge des Gedichts, als für's Epos: am Kürzesten aber muss der lyrische Erguss der Empfindungen sein.

Endlich hat jedes Drama sachgemäss drei Momente, die in so viel Acten enthalten sein können: die Schürzung des Knotens, die Kämpfe zum Versuche seiner Lösung, und die Katastrophe; deren jeder allerdings wieder in mehrere Scenen, namentlich der mittlere, zerfallen kann. Bei fünf Acten gehören die drei

mittleren den verschiedenen Rückwirkungen und Verschlingungen der Handlung an. In einer Trilogie ist jeder der drei Haupt-Acte selber das Ganze einer dramatischen Handlung. Das Versmaass ist im Chor natürlich lyrisch, im Dialog der Jambus, einmal weil er, wie Aristoteles sagt, am Meisten sprechbar ist (μάλιστα λεκτικόν), andererseits die ansteigende Rede (⏑ –) darstellt, da das Drama zur Katastrophe ansteigt. Weshalb auch der Chor im König Oedipus nach eingetretener Katastrophe seine moralischen Reflexionen in abfallenden Trochäen (– ⏑) spricht.

Die Arten der dramatischen Poesie können nur aus dem Inhalt der Zwecke, sowie aus den verschiedenen Weisen entspringen, wie die Individuen sich zum Inhalte dieser Zweke und zu deren Erreichung verhalten. Was hier erstens die Tragödie betrifft, so verlangt Aristoteles für den Inhalt des Zwecks eine ernsthafte (σπουδαῖαν) Handlung, die eine gewisse Grösse habe; er meint damit offenbar: einen höheren sittlichen Inhalt. Indem dann der tragische Held, weil er nur die Eine der bewegenden Mächte ergreift, damit die andere verletzt, so liegt darin seine tragische Schuld. Aristoteles verlangt daher, dass der Held weder ganz gut, noch ganz schlecht sei, sondern einen Fehler begehe, der auch seine Berechtigung habe. Da der Handelnde nichtsdestoweniger an dieser tragischen Collision seinen Untergang findet, so erregt er, nach Aristoteles, unser Mitleid (ἔλεος): den Schrecken (φόβος) aber darum, weil wir selbst in solchen Zwiespalt gerathen können. Mit diesen Affecten ist jedoch sowohl das handelnde, als das schauende Individuum zur Erkenntniss der Einseitigkeit gelangt, und damit eben gereinigt. So ist die Versöhnung die Schlussempfindung des Trauerspiels im untergehenden und im schauenden Subjecte; und am Reinsten tritt sie im Sophokleischen Oedipus auf Kolonos, nämlich als eine Verklärung im seligen Tode, auf.

Diese Harmonie der sittlichen Verhältnisse stellt sich zweitens in der Komödie so dar, dass das Subject überhaupt nicht untergeht, sondern die Macht über dieselben behält, und von Anfang an seines Sieges gewiss ist. Die Zwecke, die das Subject sich setzt, sind meist kleinlichern Inhalts, als im Trauerspiel; und der Handelnde geniesst sich auch noch im Scheitern derselben. Die Collision ist mehr ein Contrast seiner grossen, widersinnigen Anstrengungen, als Mittel, gegen die Geringfügig-

keit des Zwecks; und darin liegt das Komische, Lächerliche (§. 398), dessen Contrast auch umgekehrt in der Grösse des Zwecks gegenüber der Kleinlichkeit der Mittel liegen kann. Die Lösuug ist aber die Confundirung der Thorheit des Individuums, indem sich dabei das sittliche Verhältniss in ihm erhält.

Das Drama, eine moderne Erfindung, ist drittens die Verknüpfung der Tragödie und der Komödie, indem die, bei der Ernsthaftigkeit der Handlung, drohende tragische Collision sich zuletzt doch, ohne den Untergang der Personen, in Versöhnung auflöst, indem sie von ihrem Streite ablassen, oder eine glückliche Verkettung der Umstände ihn von selber beschwichtigt.

a. Das Orientalische Drama.

§. 611. Weil im Orient die handelnde Individualität nicht hervorglänzt, so tritt hier die dramatische Poesie zurück, während Epik und Lyrik sehr ausgebildet sind. Es kann im Orient weder zur Festigkeit des Charakters kommen, womit der Held sein tragisches Pathos durchführe, noch zu dieser Selbstgewissheit des Subjects in der Komödie. Sondern weil die Objectivität der substantiellen Macht stets das Vorwaltende, wie im Epos, bleibt, und die Lyrik der subjectiven Empfindungen sich diesen Begebenheiten nur anschliesst und unterwirft: so können die uuterschiedenen Gattungen der dramatischen Poesie noch gar nicht auseinander treten, wie auch die uns bekannten Stücke der Chinesen und der Iuder zeigen.

Die Schicksalstragödie ist also hier an ihrem Platze; und als eine solche tritt auch das bekannteste der Indischen Schauspiele, die Sakontala des Dichters Kalidasa, auf. Es ist eine liebliche, zarte, idyllische Sitten-Schilderung, deren Collision der Fluch des Brahminen bildet, welchem Sakontala ihre Ehrfurcht zu bezeigen unterliess, weil sie ihn nicht gesehen hatte. Bei der Verfolgung einer Gazelle erblickt der König dann Sakontala; und der entscheidende Ring des Schicksals, den er ihr übergiebt, um sie nach drei Tagen als seine Gattin heimzuführen, schürzt und löst den Knoten.

Sakontala hatte den Ring im Bade verloren, und der König aus diesem Grunde sie vergessen, als sie, nach Verlauf der festgesetzten Zeit, an seinen Hof gekommen war, ihn an sein Versprechen zu mahnen. Erst als ein Fischer, der den Ring in einem Karpfen gefunden hatte und ihn verkaufen wollte, von der

Polizei ergriffen und an den Hof gebracht wurde, rief der Ring Sakontala dem Könige in's Gedächtniss zurück.

Da Kalidasa unter einem der vielen Vigramaditya lebte, so konnte ihm die Geschichte vom Ring des Polykrates bei Herodot sehr wohl bekannt gewesen sein. Uebrigens geht dem Stücke auch ein Prolog zwischen dem Schauspieldirector und einer Schauspielerin vorauf, den Göthe wiederum dem Indischen Dichter nachgebildet haben mag. Indem die Collision, wie im Drama, glücklich mit der Anerkennung der Sakontala durch den König endet, zugleich einige lustige Scenen eingeflochten sind, so streift das Schauspiel auch an die Komödie. Das Undramatische liegt aber darin, dass, wie Herder sehr gut bemerkt, Alles „eine Reihe von Begebenheiten höherer Ordnung" ist; er nennt das Gedicht daher „ein dramatisches Epos," auch „ein episches Drama". Die Charaktere findet Herder dabei weniger individualisirt, mehr idealisch.

b. Das dramatische Gedicht der Griechen.

§. 612. Im Gegensatze zum Orient, treten erst in Griechenland sowohl die eigentliche dramatische Kunst, als ihre unterschiedenen Arten hervor. Die dramatische Poesie konnte aber darum erst in Griechenland entstehen, weil erst hier die freie Subjectivität sich aus der Substanz entwickelte, und somit auch hier erst ein verschiedenes Verhalten dieser beiden Momente zu einander stattfinden konnte. Wenn dann in der Sakontala noch alle Gattungen vereint sind, selbst die Musik das Stück ziert: so ist wohl auch in Griechenland Musik, und der Tanz des Chors das begleitende Beiwesen jedes Stücks. Das epische Element ist aber von dem lyrischen äusserlich getrennt, indem die Reflexion im Chor, der Handlung gegenüber, selbstständig auftritt: er die lösenden, heilenden Gesinnungen und Empfindungen des allgemeinen Volksgeistes ausspricht, während der Kampf der widerstreitenden Interessen der Individuen sich im Dialoge zeigt. Diese Trennung und Verbindung zugleich des Epischen und des Lyrischen erblicken wir schon an der Wiege der Dramatik in Griechenland, wenn Thespis auf seinem Karren eine Begebenheit schilderte, die er vom Gesang begleiten liess.

Der streng festgehaltene Gegensatz zwischen der Griechischen Tragödie und der Griechischen Komödie ist aber der, dass im Griechischen Trauerspiel die substantielle Macht über den indi-

Digitized by Google

viduellen Charakter, in der Komödie die Subjectivität über das sittliche Verhältniss siegt, obgleich in Beiden beide Momente zur vollen Wirksamkeit kommen. Doch macht der Philoktet des Sophokles eine Ausnahme von dieser Regel, da in ihm der unglückliche Anfang der Tragödie zum glücklichen Ende der Komödie umgebildet wird; und Dem haben wir wohl noch die Euripideische Iphigenia auf Tauris, und das dritte Stück der Trilogie des Aeschylus, die Eumeniden, hinzuzufügen. In allen drei Stücken geschieht es aber auf Kosten der echten Tragik, indem ein *Deus machina*, Hercules, Apoll, Minerva, den Knoten zerhauen, statt ihn zu lösen. Zur eigentlichen Verknüpfung von Tragödie und Komödie, wie im modernen Drama, kommt es praktisch bei den Griechen nicht, und nur theoretisch deutet Plato im Symposion und Plautus im Amphitryo eine solche Verschmelzung an: es sei denn, dass wir das Drama satyricum als eine solche praktische Vermischung ansehen wollen.

α. Die Griechische Tragödie.

§. 613. Die Griechische Tragödie stellt nun den Begriff dieser Kunstgattung am Vollständigsten dar, indem hier der Kreis der sittlichen Mächte in ihrer ganzen ungetrübten Reinheit die beseelenden Affecte der frei handelnden Helden bildet, da die Handlung in eine Zeit verlegt wird, wo die sittliche Staatsmacht noch weniger zu objectiver Festigkeit gelangt war. Die Vielheit von Mächten gestaltet sich aber am Bestimmtesten in dem Gegensatz des Staats und der Familie, — welche die Griechen sich als Zeus und Here dachten. Sie bilden den Hauptgegensatz in der Substanz selbst, die allgemeine und die individuelle Substanz, der daher auch anthropologisch als der Gegensatz des Männlichen und des Weiblichen auftritt. Der Widerspruch der substantiellen Mächte existirt aber nur für's Individuum, nicht in der allgemeinen Substanz, als solcher. Der Kreis der sittlichen Mächte thront, als unentzweite Totalität, in seliger Ruhe im Olymp, wenn Homer sie auch, wegen ihrer Individualisirung, sich etwas humoristisch zanken lässt. Der eigentliche Zwiespalt kommt aber immer erst durch das Thun der menschlichen Individualität in Beziehung auf jene Substanz herein: nicht nur weil es von dem Einen oder dem andern Geschlecht ausgeht, sondern auch weil es überhaupt und mit Entschiedenheit ein einseitiges ist.

Als eines der schönsten Beispiele eines solchen, mit ausschliesslicher Leidenschaft sich Einer Macht hingebenden Charakters können wir Sophokles' Antigone hervorheben. Indem sie ihrem Bruder, Polynices, die Ehre des Grabes verschaffen will, um ihre Familienpflicht gegen denselben zu erfüllen: verletzt sie die Staatspflicht, weil Kreon, als König, den Vaterlandsfeind dieser Ehre zu berauben, anbefohlen hatte. Antigone's Schwester, Ismene, bleibt im Gegentheil passiv bei diesem Conflict von Staat und Familie, weil sie nach Heldenthum nicht lüstern ist. Als Oheim, verletzt Kreon aber umgekehrt die Familie, während er der Staatsmacht Genugthuung verschafft. Da jeder der Handelnden auch die andere Seite an ihm hat, so werden sie daran ergriffen, und müssen ihren Fehl büssen. Antigone wird auf Befehl des Königs zum Tode geführt; und dieser verliert seine Gattin, und seinen Sohn, Antigone's Verlobten. Das Bewusstsein ihres Fehls, als die Reinigung der Leidenschaft (κάθαρσις), spricht die Heldin aber selbst noch in den Worten aus:

παθόντες ἂν συγγνοῖμεν ἡμαρτηκότες.

Mit dem Untergange des Individuums tritt die totale Substanz in ihrer vollen Klarheit wieder hervor. Und der Chor, als das sittliche Bewusstsein über die Einseitigkeit der Handelnden, spricht dann diese Versöhnung, im Namen des ganzen Volks, als der Zuschauenden, in ihre Seelen hinein, aus, wenn er z. B. die in Rede stehende Tragödie mit den Worten schliesst:

πόλλῳ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας
πρῶτον ὑπάρχει· χρὴ δὲ τά γ' ἐς θεούς
μηδὲν ἀσεπτεῖν, μεγάλοι δὲ λόγοι
μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεραύχων
ἀποτίσαντες,
γήρᾳ τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν.

Die Einseitigkeit liegt in dem ἀσεπτεῖν, μεγάλοι λόγοι und ὑπεραύχων. Die Reinigung und Versöhnung ist das φρονεῖν und die εὐδαιμονία.

Wenn in Aeschylus die substantielle Seite, in Euripides die der Subjectivität überwiegt, so vertritt Sophokles das klassische Gleichgewicht beider Momente. Den „tragischsten" nennt Aristoteles den Euripides, aber nur weil er zur Subjectivität der Rührung übergeht. Eine solche tragische Rührung zeigt uns z. B. die Iphigenia in Aulis, die, ganz unschuldig, ihrer Mutter und ihrem Verlobten entrissen, um die glückliche Abfahrt der Griechischen Flotte

nach Troja zu ermöglichen, der Artemis zum Opfer dargebracht werden soll. Sie ist auch nicht die eigentliche tragische Person, sondern bietet ihren Eltern nur die Gelegenheit zur Tragik dar; weshalb sie auch von der Göttin gerettet wird, indem eine Hirschkuh an ihrer Stelle dem blutigen Messer des Kalchas untergeschoben wird. Agamemnon ist es, der im Stücke die Familienpflicht zu Gunsten des Staats, ja ganz Griechenlands, verletzt; und im Aeschyleischen „Agamemnon“ rächt dann erst nach langen Jahren die Gattin Klytämnestra die verletzte Familie am Gatten und Staatsoberhaupte, während wiederum in der „Elektra“ des Sophokles der Sohn Orest den Vater und den König an der Mutter rächt. Zur leichtern Herbeiführung der Collision räth Aristoteles daher die Verwandtschaft der handelnden Personen unter einander an.

β. Die Komödie.

§. 614. Obwohl auch in der Griechischen Komödie die sittlichen Mächte der Gegenstand und Inhalt der Handlung sind: so bleibt die Subjectivität doch auf eine doppelte Weise Herrin über dieselben. In der alten Komödie sind der Staat, die Religion, die Philosophie u. s. w. die Gegenstände, worüber sich die Individualität lustig macht, indem dieselben bereits verdorben, bereits selbst vom Principe der Subjectivität angefressen sind. Aristophanes macht die anthropomorphistischen Götter, die Richtung der neuen Kunst im Euripides lächerlich. Wenn in den Wolken desselben Dichters die sophistische Subjectivität unter der Maske des Sokrates verhöhnt wird, so ist das Richtige daran nur, dass auch Sokrates immerhin der Repräsentant dieser einbrechenden Subjectivität war, indessen aus ihr doch die Idee des Guten entwickelte, während die Sophisten nur die Selbstsucht dadurch rechtfertigen wollten. Zwar findet sich bei Aristophanes auch die Rückkehr aus der Subjectivität in die substantielle Sittlichkeit und zum Charakter der Männer von Marathon. Aber der Repräsentant dieser alten Zeit, wie Strepsiades in demselben Stücke, ist dann zugleich selbst Gegenstand der Verhöhnung, als ein Einfalts-Pinsel, der nicht nur für die Erreichung seiner Zwecke die verkehrtesten Mittel anwendet, sondern auch schon von dem neuen Principe der fortgeschrittenen Bildung der Zeit angesteckt ist, indem er z. B. auf sehr sophistische Weise sich seines Gläubigers erwehren will. So

giebt in ihm Aristophanes auch die einfachen Sitten der guten, alten Zeit selbst wiederum der Lächerlichkeit Preis. Den Gipfel der Ironie gegen den Staat ersteigt der Dichter aber in den Ekklesiazusen, wo die allein auf ihre Frauengemächer angewiesenen Weiber, in ihrer Verkehrtheit und Verkehrung aller Sitte, so weit gehen, dass sie sich herausnehmen, an die Stelle der Männer die Leitung der Staatsangelegenheiten an sich reissen zu wollen.

Was die neuere Komödie betrifft, so hat sich nur ihre Nachahmung in den Römischen Stücken des Terenz und des Plautus erhalten. Hier ist nicht die Politik, der Staat, sondern die Familie der Gegenstand, indem z. B. ein alter Vater durch den Sohn und den Sklaven betrogen und verhöhnt wird; und zuletzt der lockern Subjectivität des Sohns, mit Hilfe des Sklaven, die Geliebte vom Vater als Braut zugestanden wird. Wodurch also auch wiederum eine Versöhnung zwischen der Subjectivität und der sittlichen Macht eintritt, in welcher diese sich aber jener fügt. Da von der öffentlichen Macht des ganzen Volkes jedoch in der neuern Komödie nicht mehr die Rede ist, so hat sie auch den Chor, der die Volksstimme vertreten soll, verloren. In der alten Komödie fehlt er nur dem Plutus des Aristophanes, weil dieses Stück den Uebergang zur neuern Komödie bildet.

c. Die moderne Dramatik.

§. 615. Das Drama der Christlichen Welt unterscheidet sich sogleich vom klassischen dadurch, dass in ihr die Subjectivität, der romantischen Kunstform gemäss, überwiegend auftritt. Selbst in den ältesten Dramen, den Mysterien und Moralitäten, wird der religiöse Inhalt der biblischen Geschichte sehr oft mit der Komik der lustigen Person umgeben. Indem die Grösse des individuellen Charakters im modernen Drama mehr hervortritt, sind die sittlichen Mächte mehr nur der Boden, auf welchem diese Charaktere sich frei für sich entfalten, und ihre Particularität sich in den verschlungensten Verwickelungen breit macht. Die Arten der dramatischen Poesie treten aber im Ganzen, wie in Griechenland, als deren besondere, von einander geschiedene Formen auf.

Der Griechische Chor steht auch hier nicht mehr, als Volksstimme, den handelnden Personen gegenüber. Sondern wenn der

Held sich aus den Kämpfen gegen die ihm gegenüberstehende Einseitigkeit in die Reflexion über sein sittliches Bewusstsein zurücknehmen will, so wird ihm diese Allgemeinheit der sittlichen Volksgesinnung nicht von Aussen durch den Chor geboten; er schöpft auch dieses Reflectiren über sich, als einen Stillstand der fortschreitenden Handlung, aus sich selbst: und spricht es in Monologen aus, die also in der modernen Dramatik an die Stelle des alten Chors getreten sind. Wenn aber die verschiedenen Ausdrücke der dramatischen Handlung, in Rede, und deren Zierrathen, Musik und Tanz, in Griechenland noch in Einem Stücke verbunden waren: so treten sie in der modernen Dramatik als drei Arten von Stücken im redenden Schauspiel, der Oper und dem Ballet zu selbstständigen Totalitäten auseinander; wobei die Oper mehr zur Seite der tönenden Kunst, das Ballet mehr zu der der Plastik hinneigt, während das eigentliche Schauspiel lediglich der redenden Kunst angehört, und darum den Gipfel der Dramatik ersteigt.

α. Das Trauerspiel.

§. 616. Ungeachtet der überwiegenden Subjectivität des Helden, muss doch auch im modernen Trauerspiel das Walten der höhern Macht vorhanden sein, die sittliche Collision eintreten. Der pathetische Zweck kann sogar der höchste, die Religion, sein, wie in dem Polyeukt von Corneille: oder aber die sittlichen Mächte zerlegen sich in ihre Momente, um noch als solche die bewegenden Triebfedern der Handelnden zu sein. Bei Calderon ist „Eifersucht, das grösste Scheusal," dann bei Moreto im „Arzt seiner Ehre" die eheliche Treue der Romantik das Pathos. In Shakespeare's Cymbeline ist die Ehe selbst die sittliche Leidenschaft. In Romeo und Julia tritt die Collision zwischen der romantischen Liebe und der elterlichen Einwilligung ein. In Hamlet ist das Pathos die Reflexion des Verstandes, zu dem das Oresteische Rächen des Vaters nur den Anstoss giebt. Die historischen Dramen des Englischen Tragikers stellen den Familienzwist der Weissen und der Rothen Rose dar, der zugleich das ganze Schicksal des Englischen Staats auf Jahrhunderte bestimmte. Aber es geht bei Shakespeare auch bis zum rein formellen Charakter, als solchen, fort, wenn Richard III., weil hässlich und lahm, gewillt ist, ein Bösewicht zu werden. Der Kampf der Dynastien

bleibt indessen auch hier noch der Hintergrund, und die Grösse des Charakters mildert die Abwesenheit jedes sittlichen Inhalts: während in Müllners „Die Schuld“ sich uns nur der selbstsüchtige, ehebrecherische Mörder in seiner ganzen nackten Hässlichkeit zeigt.

Bei Schiller werden dagegen oft die antiken Mächte der Collision mit hineingezogen, doch mehr in den spätern, als in den frühern Werken. In den Räubern sehen wir nur Karl Moors phantastische Weltverbesserungspläne in Collision mit der bestehenden Gesellschaft, in Kabale und Liebe Ferdinands romantische Leidenschaft mit den damaligen kleinstädtischen Standesvorurtheilen in Deutschland. Aber schon in Fiesko zerstört sein Streben nach staatlicher Macht sein Familienglück. In Don Carlos steht zwar in erster Linie nur die collidirende Liebe des Vaters und des Sohnes, aber jene hat ein politisches Motiv; und dann bildet den politischen Hintergrund der Abfall der Niederlande, den religiösen die protestantische Gedankenfreiheit. Wallenstein will, als Reichsfürst, Deutschland, der kaiserlichen Autorität gegenüber, heben. In der Jungfrau von Orleans ist die Befreiung des Vaterlands in Collision mit der weiblichen Liebe zum Vaterlandsfeinde. Die sittlichste Collision ist im Tell vorhanden, der, den Unterdrücker des Vaterlands tödtend, seine verletzte Vaterliebe rächt: und damit die Collision für sich wenigstens, wenn auch nicht für Gessler, glücklich löst.

Göthes Collisionen sind mehr nur romantischer Art, wenn wir Iphigenia ausnehmen, in der aber das Antike selbst romantisirt worden, indem an die Stelle eines äussern göttlichen Befehls Thoas' selbsteigener Entschluss getreten ist (§. 610). Im Tasso findet die Collision zwischen der schwärmerischen, glühenden Liebe des Dichters zur Fürstin, und zwischen Antonio's, des weltklugen Politikers, klarer und kalter Besonnenheit statt, der, indem er seinem Fürsten dient, dem Freunde eine sanftere Lösung seines innern Zwiespalts in Aussicht stellt. Im Faust ist die philosophische Erkenntniss selbst zum höchsten Pathos des Helden gemacht, und tritt in Collision mit der romantischen Liebe, welche die graue Theorie durch die frische Wirklichkeit des praktischen Lebens ergänzen soll.

Die Charaktere sind nicht mehr, wie in Griechenland, blosse Gefäss und Organ, wodurch ein sittlicher Inhalt sich igt. Sondern, sagt Hegel: „Der moderne Charakter ent-

scheidet sich nach subjectiven Wünschen und Bedürfnissen, äussern Einflüssen u. s. w. Hier kann deshalb wohl die Sittlichkeit des Zwecks und der Charakter zusammenfallen, diese Congruenz aber macht nicht die wesentliche Grundlage aus.“ Für das Schwanken und Erwägen der Gründe aus eigener Reflexion, das schon bei Euripides beginnt, will ich nur Wallenstein und Corneille's Cid in ihren Monologen anführen; was noch etwas Anderes ist, als ein schwankender Charakter überhaupt, wie Clavigo: und namentlich Hamlet, dessen Hin- und Her-Schwanken aber vielmehr die Festigkeit seines an Verstandes-Reflexion mit grosser Virtuosität sich haltenden Charakters beweist. Shakespeare ist, nach Hegel, ein Meister in der Darstellung voller Individuen und Charaktere: und er führt als Beispiele dazu Macbeth und Othello an. Fügen wir Falstaff hinzu, so ist dieser zugleich ein Beispiel, wie der Englische Dichter stets die Komödie in die Tragödie verwebt, ohne dass wir Dies aus der Nothwendigkeit, für die Gallerie zu schreiben, zu erklären brauchten.

Der tragische Ausgang ist bei uns nicht so rein, wie in Griechenland, der Sieg der sittlichen Macht und das Aufgehen der Persönlichkeit in diese göttliche Gerechtigkeit. Er ist bei den mehr formellen Charakteren nur das verdiente Loos, wie bei Macbeth und Richard III.: bei Wallenstein dagegen, in antikem Sinne, ein Untergehen durch die Macht, die er verletzte. Wenn zufällige Umstände den Untergang herbeiführten, wie im Hamlet oder in Romeo und Julia, so entsprach doch diese Zufälligkeit der innern Nothwendigkeit der Sache; diese Helden passten nicht in die Welt, in die sie gesetzt waren. Auch kann der religiöse Trost, wie bei Maria Stuart, den Untergang mildern.

β. Die moderne Komödie.

§. 617. Während in der alten Komödie des Aristophanes die Verkehrtheit des Handelns auch die Selbstironie des Individuums in sich schloss, hat schon die neue Komödie der Griechen und die Römische den Handelnden mehr nur als eine komische Figur für die Zuschauer hingestellt. Dies ist dann mit dem Erstarken der Particularität des Einzelnen immer mehr in unserer Komödie hervorgetreten. Dem Handelnden ist es bitterer Ernst mit seinem Zwecke. Das Komische liegt Theils objectiv in der Verwickelung der Ereignisse, — das Intriguenstück:

Theils subjectiv in der strengen Durchführung eines einseitigen Charakters, z. B. des Wildfangs, des Geizigen, des Menschenhassers bei Molière, des Zerstreuten von Regnard, des Unverschwiegenen Voltaire's; das Charakterstück. Es machen sich Privatinteressen, Schiefheiten, Thorheiten, über die der Zuschauer zum Lachen erregt wird, breit. Höher erhebt sich das Lustspiel in Shakespeare, wo es, bei aller Fülle des Humors, auch zu gewichtigerem Inhalt kommt. In Deutschland will ich hier nur an Freitags „Journalisten", und Gutzkows „Herz und Welt", oder „Schwerdt und Zopf" erinnern: vor Allem aber an den politischen Hintergrund des Preussischen Patriotismus in dem Urbild aller Deutschen Lustspiele, in Lessings „Minna von Barnhelm".

γ. Das Drama.

§. 618. Damit haben wir dann aber auch den Uebergang zu der letzten Gestalt der dramatischen Poesie, und folglich auch der Kunst überhaupt gemacht, zum eigentlich so genannten Drama, in welchem die Verknüpfung von Tragik und Komik nicht nur, wie im Alterthum, ausgesprochen und verkündet, sondern auch verwirklicht ist. Da nämlich das Individuum in der modernen Dramatik eine wichtigere Rolle spielt, als in der alten: so hat es auch die Kraft, sich aus der tragischen Collision heraus zu retten. Die handelnden Personen geben ihre einseitigen Zwecke auf, vereinigen sich darüber: und so kann, ohne dass der sittlichen Macht zu nahe getreten wird, auch der Untergang oder das Unglück des Individuums abgewendet werden. Sehr oft stellt ein solches Schauspiel auch den Triumph des Moralischen dar, indem die Tugend aus dem Hinterhalt, den das Laster ihr legte, sich glücklich befreit, dieses sich in seine eigenen Schlingen verwickelt, entlarvt und bestraft wird, wie Schiller nicht ohne Ironie sagt:

Wenn sich das Laster erbricht, setzt sich die Tugend zu Tisch.

Stände Tasso nicht formell auf der Höhe des Kothurns, und wäre materiell dem Antonio die Hoffnung auf eine glückliche Versöhnung (§. 616) nicht noch *post scenam* gescheitert, so könnten wir das Schauspiel zu den Dramen rechnen. Die Lösung im zweiten Theil des Faust könnte ebenfalls das Trauerspiel in ein Drama verwandeln, wenn sie nicht zum Theil in's Jenseits hinüberspielte.

Wir haben den ganzen Kreis des Schönen durchwandert, von der äussersten Objectivität desselben, bis zur freiesten Verkörperung der sich als das Absolute wissenden Subjectivität. Diese geht nicht nur, wie in der Tragödie, gegen die höhere Macht unter, weiss sich nicht blos als Herrin über dieselbe in der Komödie; sondern indem das Subject im glücklichen Ausgange des Schauspiels sich in sich selig weiss, erkennt es zugleich die höhere Macht als eine objectiv bestehende an, mit der es sich in Zwiespalt wusste, aber ebenso zuletzt versöhnt wird, ohne weder sich aufzugeben, noch sie zu vernichten. Dieser Gegensatz beider Seiten, des Absoluten und des Subjects, mit dem begonnen wird, um schliesslich zur Versöhnung zu gelangen, — Das ist der religiöse Standpunkt, den wir jetzt darzustellen haben.

Zweites Kapitel.

Die Religionsphilosophie.

§. 619. Da die Religion den absoluten Geist in seiner Antithese darstellt, so setzt sie ihn dem endlichen Geiste voraus und gegenüber: und zwar als eine höhere Macht, die zu einem ihm äusserlichen Objecte wird. Indem aber das Moment der Antithese zugleich selbst Totalität ist, so finden wir in jeder Religion drei Momente: zuerst das metaphysische Princip, durch welches in ihr der endliche und der unendliche Geist identisch sind. Da diese Einheit aber eben keine unmittelbare, sondern eine durch die Thätigkeit des Geistes selbst hervorzubringende ist: so müssen zweitens beide Seiten auch in Gegensatz treten, und durch die Vorstellung auseinandergehalten werden; — die Dogmatik, die jede Religion hat, indem sie ihren philosophischen Gedanken in Mythen und Symbole kleidet. Das Dritte ist die Aufhebung dieses Gegensatzes, im Cultus; wobei einerseits das Unendliche zum Endlichen herniedersteigt, andererseits das Endliche durch das Opfer seiner selbst sich zum Unendlichen emporschwingt.

Das religiöse Bewusstsein, als solches, hält sich an die zwei letzten Stufen; die erste ist nur für die Philosophie da, um den religiösen Standpunkt der Vorstellung in bewusste Erkenntniss zu verwandeln. Da Dies durch das Denken geschieht, so kann man sagen, dass der religiöse Mensch, als solcher, es

nicht bis zum Denken bringt, wenn auch sein Gegenstand der Gedanke ist. Darum wollen wir ihn aber nicht auf's blosse Gefühl beschränken, was mehr der ästhetische Standpunkt ist: sondern er steht zwischen Gefühl und Denken in der Mitte. Sein Gefühl steigert sich zur Andacht, d. h. bis zu den Anfängen des Denkens; und diese Mittelstufe nennen wir eben die Vorstellung. In der Religion wird die Vorstellung, die nur ein Bild der Wahrheit ist, für die Wahrheit selbst genommen. Wenn ein religiöser Standpunkt aber schon selber das Dogma zum blossen Ausdruck des Gedankens herabsetzt, so heisst er Rationalismus: wogegen der Supranaturalismus darin besteht, an unverstandenen Symbolen festzuhalten, und ihnen eine eingebildete, über die Natur hinausliegende, absolute Realität zuzuschreiben. Die Symbole sind jedoch vielmehr das Vergängliche an den Religionen, der innerste Gedankenkern derselben allein das Dauernde. In dem Cultus endlich wird zwar die Aeusserlichkeit der Vorstellung aufgehoben; aber die psychologische Thätigkeit, durch welche die Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen geschieht, ist noch nicht die denkende Vernunft, sondern nur der Glaube, dem die Gewissheit des Beweises fehlt, weil seine unwankende Ueberzeugung eben eines solchen nicht bedürftig ist.

Was die Eintheilung der Religionen betrifft, so hat die Religion, wie die Kunst, eine Seite der geschichtlichen Entwickelung, da der Geist seine Schätze nur in der Zeit erringt. Der Stufengang der Religionen ist aber ein ganz logischer, weil die Wahrheit in ihnen schon die Tiefe des metaphysischen Inhalts niedergelegt hat, wiewohl ihn der nebelhafte Schleier der symbolischen Form noch den ungeübten Augen des grossen Haufens verdeckt: während der Denker zur unverhüllten Erkenntniss desselben hindurchdringt, diese aber sodann wieder in eine religiöse Vorstellung übersetzen, — zu seiner Religion machen muss. Auf der ersten Stufe der Religion ist es noch gar nicht zum Gegensatze des Geistes und der Natur gekommen. Der unendliche Geist erscheint als die Naturmacht, welcher der endliche Geist, als selbst ein natürlicher, vollständig unterworfen ist. Diese Religionen sind also einerseits Naturreligionen, andererseits Religionen der Macht; und die Eigenschaft Gottes, die sie besonders hervorheben, ist die Allmacht. Die logischen Kategorien, die diesen Religionen zu Grunde liegen, sind: das

Unendliche, als die Eine nothwendige Substanz, welche alle Endlichkeiten als blosse Accidenzien in sich begreift. Unter den drei sogenannten Beweisen vom Dasein Gottes entspricht der Naturreligion der kosmologische, da er, wie die Natur, auf dem Gegensatze der Nothwendigkeit und der Zufälligkeit beruht (§. 77).

Der zweite Standpunkt der Religion ist der, dass der unendliche Geist seine Realität nicht mehr als Natur, sondern in einem geistigen Gegenstande sucht, der aber noch nicht Gott selber, sondern nur ein endlicher Zweck ist, durch dessen Ausführung Gott sich mit der Welt versöhne. Diese zweite Stufe der Religionen bilden also die Religionen der Zweckmässigkeit, in denen nicht mehr die Allmacht, sondern die Weisheit als die vorwaltende Eigenschaft der Gottheit auftritt; ihnen liegt der teleologische oder physico-theologische Beweis vom Dasein Gottes zu Grunde (§. 132).

Drittens hat der unendliche Geist nur sich selbst zum Gegenstande, bezweckt also die vollständige Erhebung der Endlichkeit in die Unendlichkeit, und mithin die höchste Versöhnung Beider mit einander. Indem in dieser höchsten Religion der Begriff der Religion seiner Wirklichkeit adäquat geworden ist, so geht in ihr der Begriff Gottes aus sich selbst zu einer ihm vollkommen entsprechenden Realität über; und darum ist der metaphysische Gedanke dieser Religion des absoluten Geistes der ontologische Beweis vom Dasein Gottes (§. 123).

A. Die Naturreligionen.

§. 620. Da in allen Naturreligionen die Gottheit als das allmächtige, nothwendige Wesen erscheint, so sind die einzelnen Individuen zufällige gegen dasselbe: als natürliche aber dem allgemeinen Gedanken äusserlich, weil die Natur die Entäusserung des Gedankens ist. Indem der Einzelne jedoch auch eine endliche, natürliche Accidenz der unendlichen, natürlichen Substanz ist: so fliesst er, als eine solche, auch unmittelbar aus dem göttlichen Wesen, und ist mit ihm Eins; denn die unendliche Substanz ist eben nur die unendliche Reihe ihrer endlichen Accidenzien (§. 79). Der Einzelne ist damit noch nicht zur freien Geistigkeit in sich selbst gelangt, sondern nur ein Glied des unendlichen Ganzen der Natur; und da der unendliche Geist sich nur erst in ihr manifestirt, so ist es eben

darum noch gar nicht zum Gegensatze der Natur und des Geistes gekommen.

Wegen dieser unmittelbaren Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen, hat zunächst irgend eine Einzelnheit der Natur sogleich den Charakter der allgemeinen Naturmacht an sich selbst; — die Religion der Zauberei, in welcher indessen jede Einzelnheit dasselbe Recht, wie die andere, hat, der Repräsentant der unendlichen Naturmacht zu sein. Indem die unendliche Substanz sich dergestalt in jede ihrer Accidenzien legen kann, so werden zweitens auch in der That alle zu Repräsentanten der Naturmacht; — der Pantheismus, oder die Religion der Phantasie, in welcher die ganze Natur von Bildern und Symbolen das Göttlichen, so zu sagen, wimmelt. Weil aber die Allheit nie erreicht wird, so fällt sie zur Vielheit herab (§. 31); und das Göttliche bringt es somit nur von der Einzelnheit bis zur Particularität. Erst in der dritten Form der Naturreligion wird die Gottheit als die wirklich allgemeine Naturmacht gefasst, dadurch aber schon aus der blossen Natürlichkeit dem Gedanken entgegengehoben. Diese Naturreligion können wir daher eine vergeistigte nennen.

1. Die Religion der Zauberei.

§. 621. Die Religion der Zauberei beruht, ihrem metaphysischen Begriffe nach, zwar auch schon auf dem Substantialitäts- und dem Causalitätsverhältnisse, als den allgemeinen Kategorien der Naturreligionen: hat es aber noch nicht zum Bewusstsein der Substanz oder der Nothwendigkeit gebracht. Der reine Naturmensch erhebt sich gar nicht zu solcher Allgemeinheit, sondern die Accidenz, die er oder jedes Andere ist, erscheint ihm unmittelbar als das Göttliche. Darum kann aber eigentlich von einem Göttlichen hier noch gar nicht die Rede sein. Diese Vergötterung der Accidenz hat dann mehrere Stufen in ihrer vorstellenden Dogmatik aufzuweisen, je nachdem nämlich solche Accidentalität sich dem Standpunkt, eine Substanz zu sein, mehr und mehr annähert.

Die erste Stufe ist die unmittelbare Zauberei, z. B. bei den Eskimo's und den Schamanen der Mongolei. Ein einzelner Mensch, der Priester, oder in manchen Königreichen Africa's der König, wird dafür angesehen, in seiner Natürlichkeit die unmittelbare Macht über die Natur zu besitzen; unge-

achtet seiner Accidentalität, wirft er sich also zum allgemeinen Wesen der Natur auf und ruft alle einzelnen Erscheinungen derselben ohne jegliche Vermittelung hervor. Er macht Regen, Sonnenschein; selbst der Tod wird nicht als ein Naturereigniss, sondern als ein Werk des Zauberers betrachtet. So ist auch auf der niedrigsten Stufe der Religionen immer der Geist das die Natur Bestimmende; aber der Zauberer weiss sich noch nicht als Geist, sondern eben nur als die Naturmacht.

Das Zweite ist, dass dieser Zauberer nicht mehr blos durch die Kraft seines Willens, sondern zugleich durch die Vermittelung eines reinen Naturgegenstandes diese Macht über die Natur auszuüben sucht; — der Fetischismus. Dieser ist einerseits ein Fortschritt gegen die unmittelbare Zauberei, da es jetzt zum Bewusstsein des Göttlichen, als eines selbstständigen Objects, also zu einer gewissen Substantialität desselben, d. h. eigentlich zur Religion, kommt. Der Zauberer, als solcher, hat noch gar nicht die Vorstellung des Göttlichen, als einer von ihm abgetrennten, ihm äussern Naturmacht, da diese nur eine Bestimmtheit seines Gemüths, und die Willkür seiner Entschliessungen ist. Andererseits ist der Fetischismus aber auch ein Rückschritt, indem der Zauberer, da er an sich Geist ist, die Allgemeinheit des Gedankens in ihm selber trägt, und so immer schon eine Macht des Geistes über die Natur darstellt. Der Fetisch dagegen hat Theils ein lediglich natürliches Dasein, Theils, als blosses Hilfsmittel des Zaubers, die Zufälligkeit der Accidentalität in einem noch höhern Grade an ihm, als der Zauberer selbst. Im Fetischismus ist daher die Selbstständigkeit des Göttlichen nur eine scheinbare, und dessen Objectivität eine vergängliche. Denn wenn die Zauberei mit diesem Mittel nicht gelingt, so wird die Schuld auf den Fetisch geworfen; er wird beseitigt, und immer ein anderer an dessen Stelle gesetzt, bis der Zauberer seinen Zweck erreicht hat. Nichtsdestoweniger ist im Fetischismus immer Dies anzuerkennen, dass, weil das Göttliche nicht mehr an einen einzelnen Gegenstand gebunden ist, sondern bald ein Stein, bald die Gebeine der Todten, auch lebendige Thiere und dergleichen zur Würde der Göttlichkeit erhoben werden, diese aus dem Befangensein in der Einzelnheit sich zur Besonderheit von Göttern erweitert.

Diese Particularität des Göttlichen in vielen Naturgegenständen fasst sich aber drittens in Eine Allgemeinheit zu-

sammen, welche der Himmel ist; worin das Göttliche nun in der That zum Werth einer Substanz gelangt, — die Chinesische Religion der Zauberei. Als der Sohn des Himmels, ist der Kaiser die wesentliche Accidenz dieser Substanz, das einzige Mittel, alle Wohlthaten des Himmels über seine Unterthanen zu ergiessen. An die Stelle der reinen Willkür des Zauberers tritt, als der Inhalt der kaiserlichen Zauberei, die väterliche Vorsorge des Kaisers für das Gelingen der Arbeiten des Ackerbaues. Er hat, als der officielle Zauberer der Staatssubstanz, unter sich ein Heer einerseits von sichtbaren Beamten, welche ihm darin beistehen, den atmosphärischen Process bis zu der Wirkung fortzuführen, dass das Korn und der Reis gedeihen. Er lässt Dämme und dergleichen bauen. Aber damit der Himmel Regen und Sonnenschein zur rechten Zeit gewähre, dient andererseits ein Heer von unsichtbaren Beamten: die Genien, nicht mehr die Gebeine, sondern die Geister der Todten. Dieselben werden in alle Provinzen, nach allen Himmelsgegenden ausgeschickt, und haben die Pflicht, den Himmel günstig zu stimmen

Der Cultus der beiden ersten Formen der Zauberei ist der Versuch, sich aus dem reinen Versenktsein in die feste Natürlichkeit dadurch zu erheben, dass der Mensch sich, durch Tanz, Musik, sinnliche Ausschweifungen aller Art, in Wuth und Raserei versetzt, um so im Taumel aller Dinge die Herrschaft über die Natur, wenn es auch nur eine eingebildete Herrschaft ist, sich zur Vorstellung zu bringen. Die energischste Weise, die Natur zu negiren, ist aber der Tod. Insofern ist der Cultus auf den Tod Theils des Zauberers oder Königs selbst gerichtet, wenn sie nicht erfüllen, was man von ihnen fordert; Theils werden Tausende von Individuen, z. B. beim Tode eines Königs seine Weiber, zur Schlachtbank geführt.

Wie der Gegenstand, den der Chinese verehrt, ein edlerer ist, so auch sein Gottesdienst; derselbe ist nämlich ein moralischer, der sich hauptsächlich in die Person des Kaisers resumirt. Wenn dieser ein guter Mensch, und ein Fürst ist, der mit straffem Zügel das Ganze als wohlwollender Familienvater lenkt, dann gerathen auch die Feldfrüchte. Es ist die Vorstellung vorhanden, dass diese kaiserliche Moralität den meteorologischen Process günstig verlaufen lässt. Wir haben also hier die Verknüpfung der unmittelbaren und der vermittelten Zauberei; der Kaiser zaubert unmittelbar durch seinen Geist, oder er bedient sich

dabei auch des meteorologischen Processes, als eines Hilfsmittels. Als weitere Vermittelung dieser moralischen Einwirkung auf den Naturprocess dienen die Ackerbau-Feste, an welchen der Kaiser Opfer verrichtet, und mit eigener Hand den Pflug führt. Die Zauberei löst sich also hier insofern auf, als sie, statt unmittelbarer Einfluss der Willkür auf die Natur zu sein, vielmehr durch physische und moralische Vermittelungen, gewissermaassen durch eine natürliche Zauberei, den Wohlstand des Volkes herbeizuführen trachtet. Nachdem aber im allgemeinen Himmelsgewölbe das Göttliche die Kategorie der Substantialität in Wahrheit erreicht hat, setzt damit die Phantasie sämmtliche Accidenzien zu blossen Abbildern der Substanz herab.

2. Die Religion der Phantasie.

§. 622. Wie in der Religion der Phantasie, welche im Brahminischen Vorder-Indien verbreitet ist, die allgemeine Naturmacht alle einzelnen Gestalten der Natur zu ihren Symbolen macht, so ist sie auch in deren ewigem Wechsel das stets sich gleich bleibende Beharrliche. Da diese dauernde Substanz sich ebensowohl im Entstehen und Vergehen, als im Bestehen der Accidenzien bethätigt: so sind diese, so lange sie bestehen, selbst zum Werthe der göttlichen Substanz erhoben; — der Pantheismus dieser Religion, der aber wieder zur metaphysischen Kategorie der Particularität herabfällt, indem der Inbegriff aller einzelnen Naturwesen, weil immer noch etwas Endliches, sich eben nur als eine Vielheit, in welcher das Göttliche zur Erscheinung komme, herausstellt.

Fragen wir nun, wie diese logischen Momente sich in der dogmatischen Vorstellung der Inder ausnehmen: so ist die abstracte Substanz, die über allen Accidenzien schwebt, ohne selbst zu Einer derselben herabzusteigen, Brahm, das Neutrum. Das Masculinum Brahma gilt dagegen als das Thätige, Schaffende, welches die Ideen der Dinge in seinem Geiste hat an sich vorbeiziehen lassen, ehe es sie an die Wirklichkeit heraustreten liess, um nun selber in ihr zu erscheinen. Wenn Brahma aber die Dinge entstehen liess, so erhält sie Wischnu oder Krischna, bis sie, von Schiwa oder Mahadöh zerstört, wieder in die Substanz zurückgehen. In Wischnu liegt also das Moment der Menschwerdung der Gottheit, das schon neun Mal vor sich gegangen sein soll: während die zehnte, welche die Menschen von

ihren Sünden befreien und alle Laster tilgen soll, noch bevor stehe. Die Eine Substanz hat sich mit dieser Trimurti oder Dreikörperlichkeit, welche keineswegs die Christliche Dreieinigkeit ist, in die wesentliche Zahl von Accidenzien auseinander gelegt. Ferner steigt sie aber auch zu der unwesentlichen, unbestimmten Vielheit herab. Brahma ist namentlich in der Priesterkaste verkörpert, doch sind auch die übrigen Kasten aus Brahma's Gliedern hervorgegangen. Ferner stellen Sonne, Mond und Sterne, das Thierreich, wie der Elephant, der Affe, die Kuh, endlich Flüsse, wie der Ganges, Brahma dar. Indessen ist in diesem wilden Pantheismus auch wiederum, als blosser Particularisirung des Göttlichen, eine Auswahl der Göttlichkeit getroffen. Brahma ist die Perle im Meer, der Tautropfen auf der Lotosblume, — kurz, das Edelste in allen Existenzen. Ja, es entspringt aus diesem Pantheismus sogar der Monotheismus, indem die abstracte Einheit Brahm's, in welche alle Dinge zurückgehen, zugleich die Bestimmtheit einer sinnlichen Existenz erhält; diese ist Indra, der Himmel, in welchem die ganze Natur zur personificirten Gottheit wird.

Der Cultus stellt den Gegensatz dar, einerseits, wie in der Religion der Zauberei, das Sich-Herumtummeln in der Sinnlichkeit: andererseits die Negation des Sinnlichen zu sein, damit der Mensch der Natur entfliehe. Nach dem ersten Momente ist der sinnliche Genuss selbst zu einem Gottesdienste geworden, indem die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse, die geringsten Körperfunctionen zu religiösen Handlungen erhoben sind. In Tempeln, denen die Bajaderen als Priesterinnen vorstehen, wird sogar die Vermischung der Geschlechter als ein Gottesdienst gefeiert. Endlich bildet den Gipfel dieser Seite des Cultus der Phallusdienst, indem Pagoden ein Abbild des männlichen Zeugungsgliedes, den Lingam, in sich enthalten. Das allgemeine Symbol des Lingam ist aber der Berg Meru, von dem alle Ströme ausgehen: das Natursymbol des weiblichen Zeugungsgliedes dagegen die Lotosblume. Wie aber dieser Cultus das Schwelgen in der Accidentalität des Natürlichen ist, so tritt er auch als das Sichauflösen in die bestimmungslose Substantialität Brahm's auf. Als unmittelbare Incarnationen der Gottheit, sind die Brahminen Wiedergeborne, und haben das Vorrecht des Betens. Wollen die anderen Kasten dazu gelangen, so müssen sie sich erst harte Kasteiungen, Büssungen auferlegen, sich

in ascetische Betrachtungen versenken: also z. B. stehend schlafen, sich über ein Feuer schwenken lassen und dergleichen mehr; oder auch mit übereinandergeschlagenen Beinen auf ihre Nasenspitze sehen, und den heiligen Namen Gottes, Om, aussprechen, bis ihnen alle Endlichkeit schwindet, und sie selber die unendliche Substanz werden, um nach dem Tode nicht mehr als eine neue Accidenz auf die Erde zurückzukehren, also der Seelenwanderung zu entgehen. Zur Verknüpfung dieser Extreme, — dazu, dass das Individuum, indem es sich in die abstracte Geistigkeit erhebt, doch in seiner concreten Natürlichkeit erhalten bleibe, bringt es die Indische Vorstellung nicht.

Indem sich aber in der Spitze der unsinnlichen Abstraction die Summe aller Einzelnheiten in den reinen Gedanken der allgemeinen Substanz verflüchtigt, so hat die Naturreligion ihren höchsten Gipfel erstiegen, da sie, als Negation aller sinnlichen Einzelnheiten, innerhalb der Natur selbst, den Geist aus sich erstehen lässt, also als vergeistigte Naturreligion bezeichnet werden kann. Sie steht psychologisch schon hart an der Schwelle des Gedankens, während die Religion der Phantasie dem Standpunkt der Vorstellung, die der Zauberei dem der Sinnlichkeit angehört.

3. Die vergeistigte Naturreligion.

§. 623. Da die vergeistigte Naturreligion, als die dritte Stufe, die beiden anderen in sich schliesst: so ist sie selbst eine Totalität von Religionen, indem der allgemeine Gedanke der reinen Substantialität, welcher das metaphysische Princip dieses Standpunkts ist, sich a) entweder nur auf negative Weise darstellt: die natürliche Substanz, welche alles Sein war, jetzt lediglich als Negation aller natürlichen Einzelnheiten gefasst wird. Oder aber diese allgemeine, in sich gegangene Substanz verkörpert sich auf positive Weise, indem sie b) Theils nur überhaupt wieder in's Sein übergehen will, c) Theils sich in dem einzelnen Naturgegenstande offenbart, welcher schon an und für sich selbst in seiner natürlichen Erscheinung ein Symbol des Geistes ist, — nämlich der Mensch. d) Theils symbolisirt sich der allgemeine Gedanke selbst wieder in dem reinsten, allgemeinsten Naturgegenstande, ohne darum seine Geistigkeit zu verlieren: d. h. im Lichte, als dem Guten. Endlich e) durchdringt sich

in der allgemeinen Substanz Geist und Natur dergestalt, dass der Geist sich an der Natur sein Symbol und die Natur sich am Geiste ihre Bedeutung zu erringen sucht, — der Geist also sich selber das Räthsel seines Daseins aufgiebt.

a. Der Buddhismus.

§. 624. Die erste dieser fünf Religionen ist der Buddhismus, der aus dem Streben hervorgegangen ist, sich von dem Zwiespalt zu befreien, in dem der Vorder-Indische Cultus sich herumwarf. Sich von den Schlacken der Sinnlichkeit reinigend, alles natürliche Sein abstreifend, fasst diese vergeistigte Religion den metaphysischen Begriff der unbestimmten Substanz nur als das allgemeine Nichtsein, weil darin alle Accidenzien, die doch deren alleinigen Inhalt ausmachen, alles Ernstes verschwinden. Der Buddhismus trat auf diese Weise als ein Fortschritt, als eine Reform und Verbesserung des ausschweifenden Brahmanismus auf, indem der Mensch sich ganz von der Aussenwelt abwendet, sich in sich reflectirt, und in seinem Innern das Göttliche zu finden hofft, das jedoch in dieser reinen Leerheit allen Inhalt eingebüsst hat; — die Religion des Insichseins in ihrer abstractesten Fassung. Sie blieb die Geheimlehre in Vorder-Indien, nachdem ihre öffentliche Ausübung gewaltsam nach Hinter-Indien, ihrem Ursprungsorte, wieder zurückgedrängt worden war. Dafür hat sie sich aber auch nach China und Japan ausgebreitet, und an die Stelle der Religion der Zauberei gesetzt. Der Micado von Japan ist das Haupt der Buddhistischen Secte daselbst, während die Japanesen früher nur einen roheren Götzendienst hatten. Der Buddhismus zählt funfzig Millionen Anhänger und erstreckt sich von Kabul bis in Japan, von Ceylan bis nach Sibirien, hat aber seinen Hauptsitz in Hinter-Indien behalten.

Das Dogma dieser Religion hat einen sehr bestimmten historischen Hintergrund. Der Stifter derselben, Buddha, war aus königlichem Geschlechte, und galt als die neunte Incarnation Brahma's. Er wurde unter ähnlichen Umständen, wie Christus, aber wahrscheinlich fünf Jahrhunderte vor ihm geboren: aus einem Lichtstrahl, von einer Jungfrau; war also, wie er, göttlichen Ursprungs. Ebenso zog er sich in Waldeinsamkeit zurück, wo er sich vielfachen Peinigungen unterwarf: und zur Erkenntniss gelangte, dass Raum, Zeit, Entstehen und Vergehen,

Digitized by Google

— kurz, der ganze Schein des Daseins in's Nichts verschwinde. Das Streben der Religion ist ihm daher, diese Fesseln des Daseins, das nur Schmerz und Seelenwanderung mit sich führe, zu zerbrechen: mit einem Worte, seine Persönlichkeit aufzugeben, — da sie eben selbst noch eine Accidenz der Substanz ist. So wird Buddha selbst nur als Vergangener, als in's Nichtsein zurückgekehrt, zum Gott gemacht und als dessen Incarnation verehrt.

Der Cultus ist mehr oder weniger die Askese, welche die Völker, die sich ihr ergaben, z. B. die Siamesen und andere, zu einem gesittetern Zustande erhob. Buddha selbst wird als Einsiedler in nachdenklicher Stellung mit übereinander geschlagenen Beinen dargestellt, um für die Sünden der Menschen zu büssen. Diese negative Askese bringt es so weit, dass die Yogi's sich in Winterschlaf fallen und einige Zeit lebendig begraben lassen. Namentlich besteht der Cultus des Buddhismus aber darin, sich aller Leidenschaft, Endlichkeit zu entäussern, in Klöstern ein beschauliches Leben zu führen und die Reliquien Buddha's anzubeten, um endlich den Zustand zu erreichen, wo jedes Bewusstsein, jede Persönlichkeit schwinde. Diesen Zustand nennen die Anhänger der Lehre Nirwana, — ein geistiger Selbstmord, wie ihn auch Schopenhauer als das Höchste pries. Wenn man hierbei noch von Freiheit und Befreiung spricht, so ist eine solche doch nur rein negativer Art, wie das Resultat der Buddhistischen Moral überhaupt. Das Streben, sich aus dieser rein negativen Freiheit wieder zu befreien, und zum Positiven der Natur zurückzukehren, aber als einem aus dem Geiste Auftauchenden, nimmt drei Formen an: die Religion des Fo, den Lamaismus, und den Parsismus.

b. Die Religion des Fo.

§. 625. Die Religion des Fo können wir, ihrem metaphysischen Begriffe nach, auch noch als eine Religion des Insichseins bezeichnen; sie sucht aber dieser Innerlichkeit bereits wieder einen Inhalt zu geben, und so die Geistigkeit schon auf positive Weise zu fassen. Die logische Kategorie dieser Religion ist also nicht mehr die des Brahmanismus, das ruhende Sein, noch das ruhende Nichtsein des Buddhismus, sondern das thätige Nichts, das in's Werden umschlägt. Diese Lehre hat sich besonders in China vielfach an die Stelle der

Chinesischen Zauberei gesetzt, wie denn Fo auch der Chinesische Name für Buddha ist.

Die Dogmatik dieser Religion ist in der Taolehre enthalten, welcher eine besondere Secte in China anhangt. Dieselbe stimmt zwar dem Buddhismus darin bei, die Gottheit zum Nichts aller Dinge zu machen. Aber dieses Nichtsein nimmt ihr zugleich die positive Form der Vernunft an: und zwar als das Nichtsein, aus welchem das Sein geboren werde. Wenn Schelling behauptet, dass Tao nicht Vernunft, sondern Pforte bedeute, so läuft Das doch auf dasselbe hinaus, da dann Tao die Pforte ist, aus welcher das Nichtseiende zum Sein durchbricht. Das Göttliche hat aber freilich auch hier keinen anderen Inhalt, als dass aus diesem allgemeinen Nichts alle Dinge hervorgehen, und darin wieder zurückgehen, während es selber, ungeachtet dieser Thätigkeit, doch in ewiger Ruhe verharrt.

Bei diesem Wechsel aller endlichen Dinge ist die Seelenwanderung in dieser Religion natürlich sehr verbreitet, und durchaus nicht, wie in Indien, das Gefürchtete, zu Fliehende: der Cultus jedoch, wie im Buddhismus, ein eheloses Leben der Mönche oder Bonsen, in vielen Klöstern, — im Allgemeinen die praktische Rückkehr des Geistes in's Innere.

c. Der Lamaismus.

§. 626. Einen weiteren Fortschritt in der positiven Ausbildung der Religion des Insichseins macht der Lamaismus, indem, seinem metaphysischen Standpunkt zufolge, das ganz unsinnliche Princip, wie es in der immer noch nicht überwundenen Naturreligion geschehen muss, wieder eine bestimmte sinnliche Form annimmt. Die Naturexistenz aber, welche allein dieser Abstraction des Insichgehens fähig ist, — Das ist der Mensch. Er ist diejenige Accidenz, welche sich allein zur allgemeinen Geistigkeit erhebt, und damit allein zum Inhalt des Göttlichen werden darf. Der Lama ist aber der Mensch in seiner natürlichen Existenz, ein einfacher, kindlicher Mensch: oder selbst ein gutmüthiges Kind, das als gegenwärtiger Mensch zum Gott gemacht wird, während Buddha nur als vergangener Mensch in die Göttlichkeit erhoben wurde. Das Moment der Negation kann dem Lama zwar nicht fehlen. Wenn er aber stirbt, wird ein anderer nach gewissen Kennzeichen sogleich herbeigeschafft, in den die Seele der Verstorbenen sofort übergegangen sein soll, damit

die Gegenwart des Gottes unter den Menschen keine Unterbrechung erleide.

Die dogmatische Lehre des Lamaismus hat in der Mongolei, namentlich in Thibet, ihren Hauptsitz. Weil die Accidenz wieder Vertreterin der Substanz geworden ist, so liegt hierin die Zufälligkeit der Zahl. Auf diese Weise giebt es drei Lama's: der erste und bedeutendste ist der Dalai-Lama in Lassa im Thibetanischen. Seit die Dynastie der Mantschu-Mongolen den Chinesischen Thron bestiegen hat, wird schon bei Lebzeiten des Lama sein Nachfolger aus der kaiserlichen Familie von China designirt. Ein anderer Lama wohnt in Tischu-Lombu, und ein dritter auf Russischem Gebiet. Diese drei gehören der gelben Secte an; die rothe Secte mit einem vierten, welche das Cölibat der Priester verwirft, beschränkt sich auf Butan.

Auch der Gottesdienst dieser Religion ist ein beschaulicher, einsiedlerischer. Doch nahm die Askese bei den Thibetanern eine harmlosere, mehr positive Gestalt an, indem sie durch dieselbe aus dem Zustand der äussersten Rohheit ein sanftes Hirtenvolk geworden sind. Dass die Substanz des Göttlichen wieder positiv aus der Accidentalität in die Allgemeinheit erhoben werde, welche sowohl eine natürliche, als eine geistige ist, und zugleich in beiden Formen individualisirt wird, — Das ist die Religion der Perser.

d. Die Religion des Lichts

§. 627. Wenn der Buddhismus und die Religion des Fo durch ihr Princip der Negation aller endlichen Dinge schon an sich die Geistigkeit enthielten, die zweite dieser Religionen auch wieder zum positiven Sein übergehen wollte, welches der Lamaismus als natürliche Geistigkeit im Menschen erreichte: so verschmelzen sich nun die Natürlichkeit und die Geistigkeit zu Einer positiven Substanz; und Das ist der metaphysische Gedanke der Religion des Lichts und des Guten, in welcher das natürliche Licht das Symbol des geistigen Guten ist. Durch die Rückkehr zur abstracten Substanz, als dem wahrhaft Seienden, nimmt der Parsismus auch die Brahminische Religion wieder auf. Indem diese allgemeine Substanz aber auch bei den Parsen nur das reine Sein ist, so steht ihm das Nichts, als die Summe der Endlichkeiten, das Negative dem Positiven, nur gegenüber. Das Licht schliesst die Finsterniss, das Gute das

Böse von sich aus; und so ist diese Religion ein Dualismus, der sich nicht auflöst. Wie das Licht die finstere Materie nicht überwinden kann, so das Gute nicht das Böse; der Process der Geistigkeit, als Rückkehr zu sich selbst aus der Natürlichkeit, bleibt daher ein blosses Sollen. Indem das negative Princip eben nur überwunden werden soll, und sich dem positiven gegenüber erhält: so hat hier die Religion, die ja überhaupt auf der Stufe des Gegensatzes steht, den prägnantesten Ausdruck desselben erreicht.

Die concrete dogmatische Vorstellung dieser Religion, für deren Klarlegung, nächst Anquetil Duperron, Pietraszewski das grösste Verdienst hat, ist nun der Antagonismus des schaffenden und des zerstörenden Princips. Der Herr des Weltalls, — Ehuroi Masdao in der Zendsprache, woraus die Griechen Ὡρομάσδης, wir Ormuzd gemacht haben, — ist die Personificirung des guten Princips, welche aber nur eine oberflächliche ist, indem er mit Licht und Wärme identificirt wird. Pietraszewski übersetzt „Ehuroi" mit Schöpfer; und es könnte hier allenfalls zum ersten Mal von einer Schöpfung der Welt die Rede sein, indem das Geistige nunmehr als das die Natürlichkeit wirklich Beherrschende auftritt. Während Ormuzd, heisst es dann im Vendidad des Zendavesta, sich in alles Lebendige kleidet, zerstört das finstere Princip, der böse Engel — Enroimainyutz, Ahriman, genannt — alles Dieses wieder, so oft Ormuzd es auch aufbaut. Die Sonne, der früheste Gegenstand der Anbetung in fast allen Religionen, — z. B. auch der Arier, in den Brahminischen Veda's, selbst im Baalsdienste und dem Chinesischen Himmel, — ist nicht Ormuzd selbst, sondern eben nur eine seiner Hauptmanifestationen. Die Vielheit der guten und der bösen Geister, der Ferber's und der Dew's, scheint aber mehr ein später aus der Dämonologie anderer Völker Aufgenommenes zu sein. Ebenso verhält es sich mit der realern Personification des Ormuzd im Mithras, als dem Vermittler, der, besonders seit dem Eintreten des Christenthums in die Weltgeschichte, auch bei den Römern sehr verehrt wurde. Der Process der Ueberwindung des Bösen durch das Gute wird hauptsächlich in die Zukunft verlegt. Ursprünglich beherrschte Ormuzd Himmel und Erde, und thronte auf dem Berge, dem der Strom der Ströme, Albordi, entquillt. Ahriman war ganz unter die Erde gebannt, die Brücke zwischen Himmel und Erde noch nicht abgebrochen. Darauf breitete sich

aber das Reich Ahrimans immer mehr auf Erden aus; bis es endlich überwunden und der ursprüngliche Zustand wiederhergestellt sein wird.

Da indessen das Unendliche nicht blos jenseits des Endlichen steht, sondern es eben auch mit sich vermitteln will, so wiederholt sich dieser ganze himmlische Process in der irdischen Welt. Ursprünglich in einem paradiesischen Zeitalter, wohl in Baktrien, herrschte der König Djima oder Tschemschid, von dem die Persische Königsfamilie der Achämeniden abstammte; er lehrte mit goldener Pflugschaar sein Volk den Ackerbau. Die Verderbtheit in Sünden aller Art verbreitete sich aber durch Ahriman im Persischen Reiche. Zoroaster schrieb oder erneuerte das heilige Buch, um das verdrängte Gute wieder herzustellen. Diese Reform wird in das Zeitalter des Darius Hystaspis gesetzt. Der Persische König wird mit Ormuzd, seine Grossen mit den sieben Planeten, den Amschadspans, die ihn umgeben, verglichen. Und die Zukunft des Volks prophezeit Zoroaster als das Wiederfinden des Paradieses „im siebenten Klima, wo man Bernstein fischt;“ wohin das Volk unter Führung eines seiner Nachkommen auswandern werde, um sich durch Ackerbau und sociale Einrichtungen zu verjüngen, glücklich und rein zu werden, — kurz, das irdische Paradies bewohnen wird. Dieser Vorganz ist aber nur ein idealer, der in der religiösen Vorstellung als Hoffnung verbleibt.

Der Cultus ist Dem entsprechend, und fliesst ganz aus dem gedanklichen Principe und der Glaubenslehre dieser Religion. Die Hauptsache ist die Reinigung, die moralische sowohl, als die physische. Die erste ist, wie wir (§. 551) sahen, eine dreifache; denn was man nicht thun darf, das soll man auch nicht sagen oder denken. Die physischen Reinigungen haben den Zweck, vor Krankheiten, wie Pest u. s. w., zu bewahren. Es sollen Quellen aufgesucht werden, Wasser immer bei der Hand sein. Nicht nur Menschen, auch Dinge sollen gereinigt werden; es soll sogar an der Hausthür Weihwasser, wohlriechende Wasser zum Besprengen, auch Weihrauch gehalten werden. Sodann ist der Lichtdienst eine Grundpflicht. Das Licht verbreiten, heisst aber: die schöpferische Natur, die nur im Geiste zu erfassende, errathen und sie als die seinige ansehen. Es soll überall Leben gefördert werden durch Viehzucht-Treiben und die anderen von uns (a. a. O.) angegebenen Geschäfte des Landbau's.

Da die productive Natur überall gegenwärtig ist, so geschieht ihr Dienst unter freiem Himmel. Daher werden die Versinnlichungeu des Lichtdienstes, — z. B. der Phrygischeu Cybele und des Attis, als Erde und Sonne, der Cultus der Astarte in Syrien, der Melitta in Assyrien, der Baalsdienst in der sinnlichen Religion der Babylonier, und in Phönicien, wo Baal als Hercules personificirt wird u. s. w., — welche alle in verdeckten Tempeln abgehalten werden, worin auch oft geschlechtliche Ausschweifungen statt finden, durch Zoroaster verurtheilt: und die Lichtanbeter aufgefordert, deren Priester, als die falschen Propheten uud Zauberer, zu fliehen.

Der Cultus ist also iu letzter Instanz ein rein moralischer: es wird Eingehung der Ehe, als mouogamischer, Erziehung der Kinder, Arbeitsamkeit, Mässigkeit, Vorsicht, Fleiss, Ausdauer, Geduld, Nächstenliebe, Wohlthätigkeit, Gebet empfohlen. Alle diese Gebote hälten, führt in's irdische Paradies, giebt Glück und Reichthum, bringt dem Himmel nahe und gewährt ewigen Frühling. Dazu kommen endlich sittliche Verhaltungsregeln: immer an das zu denken, was man erriugen will; den Muth nie verlieren, weil mau sonst auch den rechten Verstand verliere, für die Waisen sorgen, den Luxus lieben, nicht geschwätzig sein, sich nicht in Alles mischen, den Ursachen der Dinge nachforschen, Wind und Wetter studiren, früh aufstehen, die Speisen segnen, in Gemeinschaft leben, da die Vereinzelung Sünde erzeuge.

e. Die Religion des Räthsels.

§. 628. Die Aegyptische Religion des Räthsels ist die höchste der fünf vergeistigten Naturreligionen. Denn nachdem die natürliche Subjectivität in der Religion der Zauberei zum Göttlichen gemacht, und im Brahmanismus bis zur natürlichen Substanz erweitert worden war: der Buddhismus und der Fodienst dann beide Momente negirt, und erst der Lamaismus als natürliche Geistigkeit wiederhergestellt hatte: so erhebt die Aegyptische Religion dieselben endlich zur geistigen Subjectivität, und macht diese zu ihrem metaphysischen Principe. Am Nächsten steht ihr der Parsische Dualismus, weil in ihm diese Subjectivität, wenngleich nur auf oberflächlichere Weise, angedeutet ist. Denn der Kampf des Lichts und der Finsterniss, des Guten und des Bösen, mit dem, diese Subjectivität in der Aegyptischen Religion

Ernst macht, um den Geist zur Herrschaft über die Natur zu bringen, wird im Parsischen Dualismus nur zu einem zukünftigen Siege geführt. In der Aegyptischen Religion erhält aber durch die Gegenwart des Kampfes und des Sieges das Göttliche sowohl Leben und Bewegung, als auch eine Geschichte. Weil jedoch die geistige Subjectivität erst zum freien Geiste durchdringen will, und die Natürlichkeit noch nicht ganz abstreifen kann, so spielen alle Formen der frühern Naturreligionen noch mit in diese letzte hinein; und sie ist darum eben nur das Räthsel des Geistes, noch nicht die Lösung seiner Aufgabe.

Die dogmatische Vorstellung dieser Religion hat ihren Mittelpunkt in einer menschlichen Gestalt, Osiris, der einmal göttlicher und dann auch menschlicher König Aegyptens ist. Es fällt also in ihm zusammen, was im Parsismus als Djima und Darius getrennt war. Als natürliche Gestalt personificirt, ist Osiris der Nil, der, als wohlthätigster Gott Aegyptens, dessen ganzes Leben bestimmt. Als der das bewässerte Schlammland Befruchtende, ist Osiris aber auch die Sonne (Ammon, und bei den Phöniciern Melkart). In letzterer Eigenschaft stehen ihm kalendarische Gottheiten, als Personificationen des Sonnenlaufes: auch Hermes, sein Schreiber, zur Seite, der zugleich der Hundsstern ist (*Sirius*). Wenn Osiris die Sonne oder der Nil ist, so ist seine Gattin, Isis, das durch jene Beiden befruchtete Erdreich. So sind die Naturgestalten einerseits Symbole des Königspaars, das Königspaar andererseits aber auch eine blosse Personification dieser Naturgewalten. Doch haben diese Gottheiten ebenso wieder die geistige Bedeutung, die Wohlthäter der Menschheit durch Einführung des Ackerbaues, der Ehe u. s. w., zu sein.

Wenn Sonne und Nil, gleich allem Lebendigen, wie Pflanzen und Thiere, einen Naturprocess haben, so wird derselbe in Osiris auch zu einem menschlichen, geistigen verkehrt. Jeder Process setzt aber zuerst, als positives Moment, Entstehen, das Wachsen: dann das negative Moment, den Tod; und endlich die Negation dieser Negation, das Auferstehen aus dem Tode, voraus. Das zweite Moment, als die Negation, ist das Böse, das einerseits als eine selbstständige Gestalt, andererseits als ein Moment und Durchgangspunkt in der Gottheit selbst erscheint; und in dieser zweiten Seite liegt der Fortschritt gegen den Parsismus, der nur die erste Seite kennt. Die selbstständige Personification des Bösen ist Typhon. Wenn Osiris der Nil ist, der steigt und

fällt, so ist Typhon der Glutwind der Wüste oder auch die übermässige Sonnenhitze, welche ihn austrocknen. Wird Osiris in menschlicher Gestalt geboren, so ist Typhon, als das negative Moment an ihm, sein Tod. Auch der Lama und Buddha sterben: aber Das ist nur etwas ihnen Aeusserliches, ein Zustand; und es findet sich ein anderer Lama, eine neue Incarnation Brahma's. In der Syrischen Religion ist der Tod des Adonis zwar schon etwas mehr ein der Gottheit Immanentes. Adonis (Adonai, Herr, Sonne), wie der Lydische Attis, sterben, verlieren ihre Kraft, um wiederaufzuerstehen: Jener zu Astarte (Aphrodite) auf ein Lager sich begebend, — Dieser zur Cybele, um sich mit ihr zu vermälen, die Erde zu befruchten; es tritt also ein Trauerfest mit Wehklagen, und dann ein Freudenfest ein. Doch überwiegt im Adonis noch die Bestimmtheit des Leidens, während der Tod des Osiris nur ein nothwendiger Durchgangspunkt seines ganzen Lebenslaufes ist. Den Leichnam des Osiris zerstückelt Typhon. Isis sucht die vereinzelten Glieder auf; und überall, wo sie ein solches gefunden hat, errichtet sie ein Grabmal des Osiris. Klagelieder über seinen Tod erschallen im ganzen Lande, bis er wieder aufersteht. Da Isis aber das Zeugungsglied nicht hat auffinden können, so ist Dies ein Zeichen, dass der so auferstandene Gott nicht mehr ein natürlicher, sondern ein rein geistiger geworden ist: Amenthes nämlich, als Richter im Reiche der Todten.

Das Ringen der Aegypter, aus dieser Doppelsinnigkeit und Verwirrung herauszukommen, und den Begriff der reinen geistigen Subjectivität zu gewinnen, hat sich auch in ihrem praktischen Cultus der Arbeit, welche eben das Bezwingen der Natur durch den Geist ist, dargestellt. Sie haben ihren Boden sich durch eine lange Arbeit von Jahrtausenden zurecht gemacht. Namentlich ist es dann die religiöse Arbeit in der Kunst, durch welche sie das Innere ihrer Gottesverehrung sich zur Klarheit bringen wollten. Unter den Künsten haben sie aber vornehmlich die Architektur geübt, weil in ihr der Geist sich erst aus der überwältigenden Masse herauswinden muss (§. 586). Und ebenso bezeichnet die Vermischung der thierischen und der menschlichen Gestalt in ihrer Sculptur (§. 590) ein Ringen nach dem freien Geiste. Hierher gehört auch der Thierdienst, indem z. B. im Stier Apis die Seele des Osiris vertreten sein sollte. Auch die in den Pyramiden einbalsamirten Mumien der Könige,

wie die des Volks in den Todtenstädten, sollten die Unsterblichkeit der Seele symbolisch vorstellen. Wobei aber eben das Verkehrte wieder Dies ist, dass die Fortdauer der Seele durch die Dauer des Leibes symbolisirt wird. Ein hohes Symbol der Aegyptischen Religion war aber der heilige Gold-Käfer, der zur Sonne fliegt: ein anderes eben die Sphinx, aus deren thierischer Gestalt ein Menschenkopf herauswächst; endlich das verschleierte Bild zu Saïs, dessen Schleier noch nicht gehoben ist, — der Göttin Sohn aber ist Helios, d. h. die klare Sonne des Griechischen Geistes.

Weil im Cultus Aegyptens die Arbeit des Geistes darin besteht, die Natürlichkeit nicht in ihrer Unmittelbarkeit zu belassen, sondern sie mit der Bestimmung des Geistes zu erfüllen, damit der Geist für den Geist sei: so bleibt die Natur nicht mehr ein blosses Symbol seines Seins, sondern wird zur Erscheinung seines Wesens; der Geist hat jetzt, als subjectiver Begriff, den Vortritt vor der Natur gewonnen. Als das Unendliche, das sich im Endlichen erhält, findet er in diesem seine Realität; und Das nennen wir den Zweck. In der Verfolgung eines Zweckes hat sich die blinde Naturmacht der Nothwendigkeit in's freie Bewusstsein der Weisheit verwandelt. Auf diese Weise macht die Religion des Räthsels, das nunmehr gelöst ist, den Uebergang zu der Stufe, die wir mit dem doppelten Namen der Religionen der Weisheit und der Zweckmässigkeit bezeichnen können.

B. Die Religionen der Weisheit.

§. 629. Die Religionen der Weisheit oder der Zweckmässigkeit bilden aber, als zweite Stufe, selbst die Antithese innerhalb des religiösen Standpunkts überhaupt. Denn während die unmittelbare Einheit des Endlichen und des Unendlichen sich in den zwei ersten Naturreligionen, Theils von der Seite der endlichen Accidenz in der Religion der Zauberei, Theils von Seiten der Substanz im Brahmanismus am Reinsten darstellte: so erreichte der Buddhismus zwar den Gipfel dieses Standpunkts und kam zum Bewusstsein desselben, indem er die beiden Glieder des Substantialitätsverhältnisses, sowohl die Substanz, als die Accidenzien, rücksichtslos in das unendliche Nichts auflöste. Da er auf diese Weise aber alles Natürliche in das übersinnliche Insichsein versenkte, so gab er dem Bewusstsein des

Geistes den Ursprung und leitete damit dessen Bruch gegen die Natur ein. Nachdem der Geist indessen in den folgenden Religionen des Insichseins sich wieder mit dem Natürlichen eingelassen hatte, so gerieth er in Kampf und Gegensatz gegen dasselbe, und wurde mithin sich selbst zum Räthsel. Fand er sich zwar auch im Symbole, als der Realisirung seiner eigenen Subjectivität, zuletzt wieder: so war diese Realität ihm doch noch nicht adäquat geworden, weil sie eben noch die Natürlichkeit nicht abstreifen konnte. Wenn der Geist also auch schon für den Geist wurde, so war es doch nur der endliche Geist, der für den unendlichen wurde; denn der endliche Geist ist der noch mit der Natur behaftete. Dass der endliche Geist aber der Zweck des unendlichen Geistes sei, heisst, dass der objective Geist der Gegenstand des unendlichen Geistes geworden ist.

Erinnert sich der Leser nun hierbei der drei Offenbarungen des Geistes, welche ich in der Einleitung dieses Buches (§. 342) angegeben habe: so wird er erkennen, dass die erste, die Natur, in den Religionen der Macht, die zweite, der endliche oder objective Geist, in den Religionen der Weisheit, und die dritte, der absolute Geist, in der absoluten Religion, den Gegenstand der religiösen Verehrung bildet. Indem die Sorgfalt der Gottheit aber die objectiven, sittlichen Verhältnisse der Menschen zu ihrem Zwecke macht: so heisst Dies nichts Anderes, als dass sie durch ihre Weisheit das Gute in der Menschheit verwirklichen will. Diese Religionen sind also sittliche Religionen, im Gegensatz zu den Naturreligionen. Da der Zweck aber auch so noch immer ein endlicher bleibt, so ist die Zweckmässigkeit, welche jetzt das Band um die einander entgegengesetzten Seiten des Endlichen und des Unendlichen schlingt, nur die äussere Teleologie, indem nur, wenn der ausgeführte Zweck die dem subjectiven Begriffe völlig adäquate Realität gewonnen, und somit der unendliche Geist sich in seiner Weisheit selber zum Zwecke hätte, die innere Zweckmässigkeit erlangt wäre; was aber erst in der absoluten Religion die Grundlage sein wird.

Der metaphysische Standpunkt, auf welchem alle diese Religionen der äussern Zweckmässigkeit stehen, ist damit der teleologische oder physico-theologische Beweis vom Dasein Gottes. Denn während der kosmologische von der Zufälligkeit irgend eines natürlichen Dinges ausging, um daraus auf die Nothwendigkeit der absoluten Substanz zu schliessen:

so geht der teleologische Beweis von einem endlichen, zufälligen, weil noch an die Natur gebundenen, Zwecke aus. Da nämlich ein solcher Zweck nicht in sich selbst gegründet sein kann, so setzt er eine unendliche Weisheit voraus, die, einem nothwendigen, allmächtigen Wesen angehörig, der hinreichende Grund für die scheinbar zufälligen Zwecke ist, indem dasselbe diese zum Frommen der Menschen aus seinem eigenen Innern schöpft. Die göttliche Weisheit setzt den subjectiven Zweck, die Natur bietet die äusseren Mittel zu dessen Realisirung dar; und im ausgeführten Zwecke findet das endliche Selbstbewusstsein das Gute, welches es der weisen Allmacht des unendlichen Selbstbewusstseins verdankt.

Was die Eintheilung dieser Religion betrifft, so sind die Erscheinungsweisen des unendlichen Wesens, als geistige Zwecke, die unterschiedenen Bestimmtheiten des objectiven Geistes, d. h. die sittlichen Verhältnisse. Der Fortschritt, den wir in diesen aufgezeigt haben, ist also auch der Fortschritt innerhalb dieser Religionsstufe, indem die Endlichkeit und Beschränktheit des Zwecks immer mehr abgestreift, und so die Erscheinung der unendlichen Weisheit ihrem Begriffe immer adäquater werden wird. Das bedingt die Stufenfolge der vier Religioneu, die wir hier zu betrachten haben: nämlich der Jüdischen, der Griechischen, der Römischen und der Muhammedanischen.

In der Jüdischen Religion, die sich mitten aus deu Naturreligiouen, von denen sie rings umgeben ist, herausringt, ist der sittliche Zweck nur die erweiterte Persönlichkeit des endlichen Subjects selbst, die Familie Jacobs, als die noch natürliche Sittlichkeit. Dieser Einheit des Zwecks läuft die Einheit des Göttlichen parallel; weil aber hier der Contrast des endlichen Zwecks gegen das unendliche Wesen der grösste ist, so erscheint Gott als unendlich über den Menschen erhaben, — die Religion der Erhabenheit. In der Griechischen Religion erweitert sich die Erscheinung der unendlichen Weisheit von der Singularität des Zwecks zur Particularität der Zwecke. Das ganze Reich der sittlichen Mächte in ihrer losen Verknüpfung ist der Gegenstand der Gottheit, die, wegen dieser Vielheit der Zwecke, selbst noch als eine Vielheit erscheint, — der Griechische Polytheismus; und da in der Vielheit das Moment der Natürlichkeit nothwendig enthalten ist, so ist das Göttliche, als unmittelbar in der Natur erschienen, das Ideal, — die Religion

der Schönheit. In der Römischen Religion sind alle sittlichen und natürlichen Mächte selbst nur zu Mitteln für die Allgemeinheit des Zwecks der Weltherrschaft herabgesetzt; und darum ist eigentlich erst diese Religion die Religion der Zweckmässigkeit. In der Muhammedanischen Religion endlich hat sich der allgemeine Zweck schon dem göttlichen Inhalt mehr genähert, indem er nicht mehr weltlicher Natur ist, sondern die Menschheit in der Kirche zur Anerkennung der unendlichen Macht und Weisheit des Einen bringen will; bis schliesslich, was über diese zweite Stufe hinausliegt, nicht blos die Anerkennung Gottes durch die Menschheit, sondern die Erscheinung des Göttlichen aus sich selbst heraus in die Menschheit der Gegenstand der Gottheit in der absoluten Religion wird.

1. Die Jüdische Religion.

§. 630. Das, was in der Aegyptischen Religion nur als ein zu Erarbeitendes erscheint, ist in der Jüdischen Religion erreicht und genossen. In dem metaphysischen Begriffe derselben ist es der unendlichen Subjectivität zum ersten Male gelungen, das Natürliche aus dem göttlichen Wesen völlig auszuscheiden. Dieses erscheint daher in der Form des reinen Gedankens: „Der Geist Gottes schwebte über den Wassern.“ Da aber der Gedanke die Form der einfachen Einheit hat, so ist die erste Eigenschaft Gottes die logische Kategorie der Einheit. Erst die Hebräer sind zum wahren Monotheismus gekommen, und rühmen sich dessen, während die monotheistischen Anklänge der übrigen Orientalischen Religionen sich vielfacher polytheistischer und pantheistischer Beimischungen nicht erwehren können. Die Hebräer sind so erst zum wahren Bewusstsein der Orientalischen Religionen gekommen. Denn die Substanz ist in der That der einfache Gedanke in der unendlichen Mannichfaltigkeit der natürlichen Accidenzien. Wegen des absoluten Gegensatzes von Natur und Gedanken in der Jüdischen Religion ist dann zwischen der Gottheit und der Natur auch eine unendliche Kluft gesetzt, die eben Das ist, was wir die Erhabenheit nennen. Alle Bestimmtheiten der Natur sind von Gott zu negiren; er ist das Unsichtbare und Gestaltlose, ihrer Sichtbarkeit und Vielgestaltigkeit gegenüber. Ein Hauptgebot der Jüdischen Religion ist mithin: „Du sollst Dir kein Bildniss von Gott machen.“ Aus der grossen Erhaben-

heit Gottes über die Natur fliesst ferner auch ihre Machtlosigkeit gegen ihn. Es heisst daher: „Hältst Du Deinen Athem an, so vergehen die Welten in Staub.“ Als das abstract Eine, dem die vielen Götter der die Juden umgebenden Nationen entgegenstehen, ist der Hebräische Gott aber wiederum so ohnmächtig, dass er sie, als das Natürliche, neben und ausser sich dulden muss.

Wenn jedoch zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen lediglich dies negative Verhältniss vorhanden wäre, so könnte von einem religiösen Bewusstsein nicht die Rede sein. Der unendliche Geist muss also in der Vorstellung Gottes auch eine positive Beziehung zum endlichen Geiste, zur Welt haben. Und Das ist erstens die Schöpfungslehre. Bisher war die Natur das Erste, und die Gottheit selbst eine ihrer Emanationen, oder vielmehr Eins mit ihr. Jetzt ist die Natur entgöttert, prosaisch; sie erscheint als ein Gesetztes, Abhängiges, also als ein Zweites, das aus der Allmacht des Unendlichen erst hervorgeht: „Gott schuf Himmel und Erde, und sah dass Alles gut war.“ Selbst im Parsismus wird nicht die ganze Welt aus dem Nichts herausgezogen, sondern Ormuzd setzt nur einzelnes Gutes nach und nach als seine Offenbarungen (§. 627). In der Jüdischen Religion aber liegt die Erhabenheit besonders in der Unmittelbarkeit dieser Abhängigkeit des Natürlichen vom Gedanken: „Gott sprach, es werde Licht; und es ward Licht“. Gottes Wort, dieser Hauch, das Mühelöseste ist nach Philo die That selbst. Daher es auch heisst: „Von Deinem Athem gehen die Welten hervor; wenn Du die Hand aufthust, so sind sie gesättigt.“ Darum sind sie aber auch nicht in sich selber und für sich selber Zweck, sondern nur die Mittel für den Zweck der Gottheit.

In dieser zweckmässigen Verwendung der Mittel liegt zweitens die Allweisheit Gottes; er hat nicht nur die Macht, sich die Natur zu unterwerfen: „Du machst die Winde zu Deinen Boten, die Blitze zu Deinen Dienern.“ Sondern indem die ganze Natur nur den Willen Gottes gehorsam ausführt, so sind selbst ihre Gesetze in seiner Hand, und müssen seiner Weisheit weichen; er verletzt sie, um nicht mittelbar durch die Natur, sondern unmittelbar, durch sein Eingreifen in ihren Lauf, seine Zwecke durchzusetzen: wenn er z. B. eine Wolke dem in der Wüste marschierenden Heere der Juden voranwandeln lässt, oder das Rothe Meer staut, damit sie trocknen Fusses hindurch

kommen können, oder Aaron durch das Stillstehen der Sonne Zeit gewährt. Es tritt damit das Wunder ein, das vorher unmöglich war, weil, wo Gedanke und Natur noch nicht geschieden sind, Alles, und darum zugleich Nichts ein Wunder ist.

Fragen wir aber drittens, was der Gegenstand und Inhalt des göttlichen Zwecks sei: so kann derselbe, um die Einheit Gottes wiederzuspiegeln, auch nur Einer sein; und da er, als endlich, sowohl geistig, als natürlich sein soll, so kann er nur derjenige Naturgegenstand sein, der selbst Gedanke, also: nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen ist. Das ist der Mensch, und zwar zunächst ein einzelner Mensch, Adam. Da indessen durch die Religion der Mensch zur Allgemeinheit erhoben werden soll, die Verallgemeinerung des einzelnen Menschen zur Gattung aber die Familie ist: so ist der Zweck Gottes Eine Familie, der Saame Abraham's. In der Familie sind alle sittlichen Verhältnisse noch in Eine unmittelbare Einheit eingeschlossen; und da die Familie, als ackerbauende, einen Grundbesitz haben muss, so erhält sie, zu einer Nation erwachsen, durch den Bund des alten Testaments das Stammland Canaan als Belohnung für ihre Treue gegen Gott. Das gelobte Land, das bei den Persern nur eine ideale Verheissung blieb, ist jetzt zum realen Erwerbe geworden. Der Contrast, der zwischen der Beschränktheit des Zwecks und der Unendlichkeit des Einen, Allmächtigen, Allweisen besteht, wird aber dadurch gemildert, dass dieser Eine zwar der wahre Gott des kleinen, auserwählten Volkes ist, aber an diesem vollkommen Genüge hat, und gar nicht der Gott der andern Völker sein will, die ihre falschen Götter behalten mögen. Die Juden wissen, dass sie nur eine Oase des Gedankens mitten im Pfuhle der Sinnlichkeit sind; und wollen es bleiben.

Der Cultus ist bestimmt, die Kluft zwischen Gott und dem Menschen auszufüllen; und dazu ist der erste Schritt das negative Moment, die Furcht des Herrn. Wie Gott, der Natur gegenüber, allmächtig ist, so auch dem Menschen gegenüber, den er aus einem Erdenkloss geformt hatte. „Gott wird," heisst es, „seinen Feinden die Knochen zerbrechen." Die Furcht ist darin begründet, dass, wenn der Mensch den Bund des alten Testamentes bricht und falsche Götter verehrt, ihm der Besitz des gelobten Landes entrissen wird.

Aber „die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit." Das Volk hat die Zuversicht, dass, wenn es treu bei der

Anbetung des wahren Gottes verbleibt, ihm auch sein Besitz erhalten werde, — jedoch auch nur unter dieser Bedingung. Das ist zweitens das positive Moment des Cultus, der Gehorsam, der aber kein Glaube, kein innerliches Festhalten an bestimmten Dogmen ist, die bei der Abstraction des Einen fehlen, sondern nur ein Beobachten der äusserlichen Gebote des Gesetzes. Ueber dieses irdische Verhalten hinaus, bis in die Sehnsucht nach Unsterblichkeit erstreckt sich die Zuversicht nicht; es ist höchstens die Unsterblichkeit der Familie in der Nachkommenschaft (§. 552), da die Unendlichkeit der freien Persönlichkeit eben in der Furcht des Herrn noch nicht vorhanden ist. Deshalb ist der Gottesdienst auch ein Opfer des Eigenthums durch den Zehnten und die Hingabe der Erstlinge aller Früchte.

Da das Böse jetzt nicht mehr, wie in der Zendreligion, göttlicher Natur ist, sondern als Ungehorsam des Menschen auftritt, wie schon in der Vorstellung vom Sündenfall des ersten Menschenpaars: so gehört es dem Endlichen, Natürlichen an, und ist also ein Aufzuhebendes. Das dritte Moment des Cultus ist mithin die Auflösung des Gegensatzes, die Versöhnung des Menschen mit Gott: sei es, als Strafe Gottes für den Abfall von der Frömmigkeit, — sei es, als der Sündenbock, welcher, mit der Schuld des Volkes beladen, in die Wüste geschickt wurde; oder als das Opfern eines Thierlebens, dessen Seele, die im Blute liegt, der Gottheit zur Sühne des Natürlichen übergeben wird. So tritt hier, neben der Macht und der Weisheit, auch die Gerechtigkeit Gottes auf, die sich z. B. im Buche Hiob so glänzend bewährt. In dieser Versöhnung des Einen mit dem Vielen, des unendlichen Gedankens mit der endlichen Natur liegt der Uebergang in's Ideal der Griechischen Religion. Das Sinnbild dieses Herabsteigens des Göttlichen in's Menschliche, des Emporsteigens der natürlichen Sonne zur Kraft des Geistes, — ist der Griechische Hercules, dessen wir schon bei den Phöniciern Erwähnung gethan haben, und dessen Spuren wir bis zum Hebräischen Simson verfolgen können.

2. Die Griechische Religion.

§. 631. Die Griechische Religion, als die Religion der Schönheit, hat einen doppelten Ursprung. Nach der Seite des Geistigen stammt sie begrifflich aus Judäa, nach der wieder angenommenen Natürlichkeit auch geschichtlich aus Aegypten.

Sie ist also einerseits als der Cultus des Natürlichen aufzufassen, dem das geistige Ideal entsteigt: andererseits als der Cultus des in einer natürlichen Gestalt auftretenden, dieselbe zur Schönheit steigernden Geistes.

a. Der metaphysische Begriff dieser Religion ist also erstens der, dass die subjectlose, allgemeine Substanz, als schaffende Macht der Natur und der Sittlichkeit, sich zu einer menschlichen Personification herabsetzt; wodurch diese, zu einer göttlichen Persönlichkeit erhoben, die Vertreterin dieser Substanz wird. Die Griechische Religion ist daher wesentlich Anthropomorphismus, wie die Gottheit auch ein natürliches Beiwesen, selbst als thierische Gestalt, an sich hat.

Zweitens aber erscheint die Vielheit der sittlichen Verhältnisse, als die Vermannichfaltigung der Einen geistigen Substanz, in einem polytheistischen Götterkreise, der die Erweiterung des Einen Zwecks zu einem Inbegriff von Zwecken ist. Wenn wir das erste Moment des metaphysischen Begriffs der Allmacht zuschreiben können, so dieses zweite der Weisheit, indem die sittlichen Mächte ebensowohl das, als die Götter, in die Brust des Menschen gelegte Gute, wie auch seine eigenen moralischen Motive sind: also einmal in Form des Bewusstseins als Substanz, sodann als Accidenz in der Form des Selbstbewusstseins auftreten.

Wenn die Vielheit der Göttergestalten deren Zufälligkeit und Natürlichkeit enthält, so ist damit drittens auch ihr Untergang und die Rückkehr in die Eine gestaltlose Gedankensubstanz der Hebräer angedeutet. Die helle, lichte Schönheit der Griechischen Götterwelt schreitet bis zur farblosen, dunkeln Allgemeinheit des Schicksals und der Nothwendigkeit fort, die darum noch eine inhaltslose Abstraction bleibt, weil sie die concrete Vielheit des Göttlichen noch nicht in eine erfüllte Einheit zurückgenommen hat.

b. Diesen drei Stufen des metaphysischen Begriffs entsprechen nun ebenso viel Stufen in der concreten Vorstellung der Gottheit. Wegen der Vielheit und des Moments der Endlichkeit, sind auch die Götter ein Entstandenes, während sowohl die substantielle Naturmacht der Naturreligionen, als die abstracte Gedankeneinheit der Hebräer das absolut allem Endlichen Vorausgesetzte, Ungewordene sind, „Ich bin, was da ist, war und sein wird", — mithin von Ewigkeit, lassen Beide die Gottheit von sich aussagen. Die Griechischen Götter verfallen dagegen in einen theogonischen Process, um mit Schelling zu sprechen; und dieser

Process, wie ein jeder, enthält die drei Momente des Werdens, des Bestehens und des Vergehens in sich.

α. Erstens sind die Mysterien der Ueberrest der alten Naturreligion, aber mit der Auslegung derselben, und einem Bewusstsein über sie, das früher fehlte, verbunden. Besonders knüpfen sie an die Aegyptische und die Phönicische Religion an. Die Mysterien sind also nicht das Höchste in der Griechischen Religion, beweisen indessen das Streben derselben, sich aus dem Rohern, Unklaren zu einem Höhern zu erheben, der natürlichen Bestimmtheit eine geistige Bedeutung zu verleihen. Ihr Cultus war ein durch Irrwege, Erscheinungen, Wechsel von Licht und Finsterniss erregter Schrecken über die unförmlichen Gestalten der religiösen Vergangenheit: sodann heilige Musik, die aus dem Schlamm der Tiefe erhebe; endlich ein Sterben, als das dem frühern Bewusstsein Absterben, so dass der Eingeweihte vom Materiellen gereinigt, befreit, und zuletzt in seligen Gesichten wie gekrönt wurde.

Was die Lehre betrifft, so wurde z. B. in Eleusis Persephone symbolisch als das Samenkorn vorgestellt, das, in die Erde gelegt, dem unsichtbaren Hades vermält, nun von der Mutter Demeter gesucht wird, bis sie auferstanden in diesen Festen gefeiert wurde; erst das Sterben des Keims ist das Aufgehen der Frucht. Die Pelasgischen Gottheiten von Samothrace, die Kabiren, ursprünglich nach Creuzer „kosmogonische Potenzen“ und Symbole der Weltharmonie, zeigen dann nach Schelling eine aufsteigende Reihe von Wesen, worin Demeter der Hunger, die Sehnsucht, Persephone die sichtbare Natur: Dionysos der Herr der Geisterwelt sei, der die Seelen als löschende, mildernde, aufschliessende Feuerkraft zu sich führe, indem sie sich auf diesem Wege vom Natürlichen reinigen. Das hangt dann wohl damit zusammen, dass Dionysos, als Wein, für den Sorgenbrecher, für die Lösung des Natürlichen, bis zur Erlösung aus dem Natürlichen, was schon an's Christenthum anstreift, genommen wird; und daher seine Beinamen λύσιος, λυαῖος, σαώτης, ἐλευθέριος, χαριδότης. Das ganz Verkehrte in Schelling sowohl, als bei Creuzer ist aber dies Bekannte, dass jene höhere geistige Erklärung, welche den alten Naturreligionen gegeben wird, das religiöse „Ursystem“ sei, dessen blosse Trümmer in den Orientalischen Religionen übrig geblieben seien. Und wenn Schelling jenes Ursystem uns in seinen „Weltaltern“ offenbaren wollte, so hat sowohl er sein Versprechen nicht gehalten, als Creuzer in seiner Erwartung desselben getäuscht worden ist (Symbolik, Thl. II, S. 375—376).

Digitized by Google

β. Von diesem der Vergangenheit angehörigen Momente der religiösen Vorstellung der Griechen kommen wir zweitens auf den Kreis der schönen Götter, wie er sich in eine zwanglose Besonderheit auseinanderlegt. Aber auch er ist Totalität in sich, indem die alten Götter als Naturgötter auftreten, die von dem Geiste der neuen, eigentlich schönen Götter gestürzt wurden, bis auch diese einst selber durch Heroen, welche die Seite der Natürlichkeit abzulegen streben, überwunden werden sollen.

αα. Die Entstehung der Griechischen Götter beginnt nach Hesiodus mit dem Chaos, dessen Ursprung er aber nicht weiter angiebt. Es ist die alte Natursubstanz, deren Bestimmtheiten und Accidentalitäten aber immerhin schon personificirt wurden. Das sind nämlich die alten Götter, als die vielen Naturmächte: Erde, Begierde (ἔρος), Nacht, Himmel, Okeanos. In Pan ist die Naturmacht wieder als Ein Ganzes personificirt; als Hirt im schönen Arkadien hat er, durch die Naturlaute seiner Flöte, den Menschengeist sinnig gemacht. Dem Himmel vermält, gebiert die Erde Riesen, wie den Briareus, und viele Kinder bis auf Kronos, die Zeit, das jüngste. Diese Naturgötter haben nach Hesiodus den Namen der Titanen erhalten, als die, grosse Frevel zu verrichten Strebenden (τιταίνοντας). Dass bei den Griechen schon diese Naturmächte sogleich, als personificirt, menschliche Regungen haben und menschliche Handlungen begehen, beweist, dass sie sich zum Geiste zu erheben suchen, als dessen Gehäuse allein die menschliche Gestalt erscheint. Das Vorspiel zu diesem Streben ist das eigene Absterben der natürlichen Macht. Die sehr den Himmel — als Regen — begehrende Erde will der Himmel nicht mehr befruchten; und so giebt sie ihrem Sohne Kronos eine Sichel, womit dieser dem Vater das Zeugungsglied abschneidet, aus dessen Schaum dann Aphrodite, die geistige Göttin der Liebe, entspringt. So hat in diesem Anklang an Osiris der letzte der Titanen selbst die Naturgötter entmannt, um zur geistigen Göttlichkeit zu gelangen.

ββ. Dem Kronos begegnet aber, weil er selber noch ein Naturgott ist, Aehnliches von seinem Sohne, wie er seinem Vater angethan hat. Er wollte nämlich seine Kinder verschlingen, um nicht von ihnen verdrängt zu werden. Durch den Stein, den Rhea ihm eingab, wurde auch Zeus wieder ausgespien, welcher nun ihn, wie er den Uranus, vom Throne stürzte. Dies Vergehen liegt schon im Begriffe der Zeit, welche aber, als der jüngste der Titanen, zu-

gleich den alleinigen Boden ausmacht, auf welchem der Geist sich ergehen kann. Die Titanen wagen zwar noch einen letzten Versuch, die Herrschaft zu behalten; sie stürmen den Olymp, werden aber von den Göttern an den Rand der bewussten Erde oder unter dieselbe in den Tartarus gebannt. Zeus, der zum König der neuen Götter erkoren wird, lässt den alten zwar ihre Functionen, nur aber die Obergewalt hat er ihnen entrissen. Die neuen Götter behalten darum auch ein Naturmoment an ihnen, vernichten also die Naturseite nicht; aber während zuerst die geistige Seite an den Titanen nur eine oberflächliche Personification war, so ist jetzt die Naturmacht an den neuen Göttern nur ein untergeordnetes Attribut. Zeus ist der Donnerer im Aether, Here die Atmosphäre, Apollo die Sonne, die aber im Homer noch ein eigener, von Apoll gesonderter Titane ist. Zeus hat den Adler, Here den Pfau, Athene die Eule u. s. w. zu Begleitern. Den Donner hatte Zeus von den Brüdern seines Vaters aus Dankbarkeit erhalten, weil er, der es mit der Naturmacht nicht verderben wollte, sie aus den Banden befreite, in die Uranus sie geschlagen hatte.

Den wesentlichen Inhalt der neuen Götter bilden die sittlichen Mächte, welche das Leben des Menschen bewegen und zieren. Zeus ist aber darum der oberste Gott, weil er der Staat ist, der alle übrigen Verhältnisse in sich schliesst. Here ist die Ehe, Apoll die Wissenschaft, Poseidon der Rossebändiger, Hephästus die Kunstfertigkeit. Es ist kein strenger dialektischer Gang in diesen Functionen der obern Götter. Ja, es kommen noch Zufälligkeiten hinzu, wie Zeus' Liebesgeschichten mit Göttinnen und Frauen, als eine Orientalische Erinnerung an die zeugende Naturkraft: ferner Local-Gottheiten, wie Athene, der Geist Athens, dessen Namen sie auch trägt. Der Gott stellt nur eine besondere sittliche Substanz vor, deren einzelner Vollstrecker der Mensch, als die fleischliche Verwirklichung des im leblosen Stein abgebildeten Gottes, bleibt. Doch war die Sculptur nicht die ursprüngliche Form der Erscheinung der Götter, indem sie bei Homer nur erst in der dichtenden Kunst, als blos Vorgestellte, auftreten. Sind sie aber zu anthropopathisch gedacht, so sind sie doch nicht anthropomorphistisch genug, weil sie ihre Göttlichkeit noch nicht bis in den einzelnen, wirklichen, lebenden Menschen, wie im Christenthum, hineingetragen haben.

γγ. Dazu bringen es erst die Heroen, oder Halbgötter, in denen das Natürliche nicht mehr ein Beiwerk des Geistigen

ist, als ob Beide noch aussereinanderfielen; sondern wie der Leib das Organ des Geistes ist, so haben die Heroen, als die nun in der That einzeln gewordenen Götter, das Natürliche in's Geistige erhoben. Aus der Verbindung eines Gottes mit einer Sterblichen, wie Hercules, oder einer Göttin mit einem sterblichen Mann, wie Achill und Aeneas, entsprungen, haben sie durch ihre Tugend die Unsterblichkeit errungen. Auch hier spielt das Symbolische noch herein, wie wenn Demeter mit Jasios auf Kreta den Reichthum — also im Ackerbau, wie bei Zoroaster — gebiert (*Hesiod. Theogon. v.* 969—971). Die Hauptsache ist aber, dass, wie von Zeus sein Vater, der Titane: so er, nach Prometheus' Prophezeiung bei Aeschylus, von seinem Sohne, Hercules, dem Menschen, entthront werden soll. Die Titanen werden so gewissermaassen von dem Gottmenschen gerächt, der auch den Prometheus von der Qual der Leberverzehrung befreite, weil dieser die Menschen geistige Geschicklichkeiten gelehrt, das Feuer für sie vom Himmel gestohlen hatte, — mit andern Worten, das Natürliche weder nur als Macht, noch als ein blosses Attribut des Geistes angesehen wissen wollte, sondern zum Mittel im Dienste des Geistes machte, wodurch nun der Geist, als Ueberwinder der Natur, erst zur vollen Freiheit kommt.

γ. Dies wird drittens dadurch vorbereitet, dass die Seite der Natürlichkeit, als solche, ganz aus dem Kreise des Göttlichen verschwindet, alle Zufälligkeit, Vielheit also dem Göttlichen abgesprochen wird: und es in die einfache Abstraction des Gedankens zurückkehrt, die es im Jüdischen Monotheismus erlangt hatte. Das ist das Schicksal (αἶσα, πεπρωμένη), die Nothwendigkeit, möge sie als äussere Naturgewalt, oder als innere Macht der sittlichen Verhältnisse auftreten (§. 610). Sie schwebt über der Heiterkeit des Griechischen Daseins, und giebt diese flüchtige, vielgestaltige, aus der Zeit entsprungene Schönheit auch der Zeit zurück, um die höhere Stufe, auf welcher der Mensch sich zur ewigen Einheit richte, herbeizuführen. Dem Schicksal sind alle endlichen Zwecke, auch die sittlichen Motive des objectiven Geistes, — dieser über Allem schwebenden Einheit ist selbst Zeus, der oberste Gott, unterworfen. Obgleich dies Schicksal nur das inhaltslose Sein ist, so unterwarf sich der Grieche ihm doch willig, indem er das Göttliche eben nur in Form der Allgemeinheit, noch nicht als wirklich einzelne Lebendigkeit erfassen konnte; denn Diese war eben lediglich das gemeine Menschliche, das, wollte es höher hinaus über seine Grenzen sich erheben, von

der Nothwendigkeit des Schicksals, als von der Dike oder Nemesis, niedergedrückt wurde.

c. Der Griechische Cultus ist daher einerseits diese stumme Resignation, das sich Ergeben in das eben angedeutete Schicksal: die Trauer über die Negation des Endlichen, Menschlichen, sowie über die Vergänglichkeit der göttlichen Schönheit selbst, da sie ja nur eine Besonderheit ist. Die andere Seite des Cultus ist aber die, dass der Mensch nicht zum abstract Einen übergeht, sondern sich in den besondern Allgemeinheiten des Göttlichen gegenwärtig bleibt, und sich darum in ihnen, als in seinen eigenen sittlichen Regungen, mit Heiterkeit ergeht. Mit dem Ernst der göttlichen Wesenheiten, als eines Objects, ist es daher dem Menschen zugleich nicht Ernst. Indem er der stummen Bildsäule eine Sprache in der Dramatik verleiht, macht er sich selbst in der Schauspielkunst, im Tanz, im Gesange, in feierlichen Aufzügen, in den öffentlichen Spielen, zum lebendigen Bilde des Gottes: „lässt", wie Hegel sich ausdrückt, „die Vorstellung des Göttlichen an ihm erscheinen".

Wie der Mensch die geistige Seite des Gottes als das Innerste seiner eigenen Gesinnung weiss, so opfert dann der Gott seine natürliche Seite, und giebt sich dem Menschen zum Genusse hin. Wenn Demeter und Dionysos in den Mysterien zu einer hohen geistigen Bedeutung gesteigert werden, so opfern sie sich in der öffentlichen Religion als Brod und Wein für die Menschen auf. Ebenso opfert auch wieder der Mensch den Göttern einen Theil seiner Nahrung, lässt den Duft der verbrannten Theile des Opferthieres nach Oben steigen, vergiesst die ersten Tropfen des Weinbechers zu Ehren der Götter.

Da endlich der Mensch nur das allgemeine sittliche Verhältniss als das Göttliche in sich findet, so ist er noch nicht das Gewissen, die letzte Entscheidung in allen Zufälligkeiten des wirklichen Lebens, einer Schlacht, einer Reise, einer Hochzeit, aus sich selbst zu nehmen; er überlässt Dies der Bestimmung des Gottes im Orakel, dessen älteste Formen mehr natürliche waren, wie das Rauschen der Eichenblätter zu Dodona, Würfel, Vogelflug, Eingeweide der Opferthiere: sodann aber die durch unterirdische Dämpfe hervorgebrachte Begeisterung der Pythia zu Delphi. Die innere Zufälligkeit des Handelns lässt sich noch durch äussere Natur-Zufälligkeit bestimmen. Das Zufällige, Negative, Endliche, Ungöttliche aber, das der Mensch an ihm

selber hat, wie Unglück oder Verbrechen, thut er durch äussere Reinigungen, durch Opfer, oder endlich, was die höchste Spitze des Cultus ist, durch die innerliche Reinigung der Gesinnung, wie auch in den Mysterien, ab. Sonst ist aber die Unendlichkeit des Individuums in der Unsterblichkeitslehre nur als das Bewahren seiner Zufälligkeiten in einem Schattenreiche gefasst, während es dieselben in diesem Leben durch die Ergebung in's Schicksal auch Preis zu geben wusste. Die Leerheit des Griechischen Schicksals, das nur über den Häuptern der Individuen schwebt, erfüllt aber die Römische Religion, indem sie dasselbe zum wirklichen Zweck der Weltherrschaft macht, der als der alleinige Inhalt des Guten übrig bleibt.

3. Die Römische Religion.

§. 632. In der Römischen Religion der Zweckmässigkeit hört das Schicksal auf, eine den Individuen von Aussen auferlegte kalte Nothwendigkeit zu sein, indem es vielmehr, als die Weltherrschaft, zu dem alle Einzelnen bewegenden Pathos wird, das sie mit der eisernen Consequenz ihrer Manneskraft durchführen. Der metaphysische Begriff dieser Religion ist der, dass, wegen der geistigen Allgemeinheit dieses substantiellen Zwecks, alle Natürlichkeit, die in Griechenland noch ein Moment des Göttlichen war, fortfällt. Ebenso fällt die Vielheit der sittlichen Zwecke, die mit der Heiterkeit, Poesie und Schönheit, mit dem theoretischen Spiele des Griechischen Lebens zusammenhangt, fort: und es tritt an die Stelle der harte, ernsthafte, prosaische, praktische Dienst der Römer für die Einheit des Zwecks.

Die Form des teleologischen Beweises vom Dasein Gottes ist in der Römischen Religion also diese, dass, weil es viele endliche Zwecke giebt, die ihren Grund nicht in sich selber haben, und darum blosse Mittel sind, es einen Endzweck geben muss, für welchen sie eben als Mittel verwandt werden. In diesen Mitteln ist das Moment der äussern Teleologie noch erhalten; und die Römische Religion kann deshalb die Religion der Nützlichkeit, des Verstandes genannt werden.

Was die Vorstellung dieser Religion betrifft, so durchläuft sie wiederum die drei Stufen, die wir auch in der Römischen Rechtsgeschichte (§. 556) angegeben haben. Weil der Zweck der Welteroberung nämlich alle sittlichen Verhältnisse

und selbst die Freiheit der einzelnen Personen zu Mitteln herabsetzt, um sich auszuführen: so hat er mit seiner Erreichung keinen anderen Inhalt, als die formelle Allgemeinheit des zum Erdkreise erweiterten Staats, dem die ebenso formelle Allgemeinheit seiner Bürger, als Rechtspersonen, entspricht. Wenn sie sich im Tode für diesen Zweck aufopfern, sind sie zunächst, als abgeschiedene Geister, die Vorstellung dieses allgemeinen Zwecks. Da sie aber zweitens in ihrem Volke noch fortleben, so wird dieses als Ganzes selbst zur Vorstellung des Zwecks; bis drittens in Einer wirklichen Rechtsperson alle abgeschiedenen Geister und der Volkswille zusammengefasst werden, damit dieselbe als der ausschliessliche Vertreter dieses allgemeinen Zweckes erscheine.

Die erste Stufe klingt noch an die Orientalischen Religionen an, ist aber zugleich die vollständige Umkehrung derselben, weil die individuelle Persönlichkeit selber das Substantielle, Göttliche geworden ist. Wie in den Griechischen Mysterien die substantielle Einheit mit der Natur in die geistige Reinigung des lebenden Individuums umschlug: so wird jetzt das natürliche Individuum, durch Abthun seiner Natürlichkeit im Tode, zur geistigen Substantialität erhoben, und zu unsterblicher Dauer gefestigt. Das ist der Manen- und der Larendienst, der aber freilich nur eine äusserliche Unsterblichkeit und Versubstantiirung der Rechtspersonen ist. Denn einerseits sind alle Manen, als die abgeschiedenen Geister der Einzelnen, in die allgemeine Substanz des Volksgeistes vereint, deren Vertreterin die sich allem Volke preisgebende Acca Laurentia oder Larentia ist, welche darum auch die Larenmutter genannt wird. Andererseits sind die Todten in ihrer Familie unsterblich, indem sie, als Penaten, die Hausgötter (*Penates privati*) bilden, die noch den Heerd ihres Hauses beschützen (*praestites*), während die *Penates* oder *Lares publici* den Staat und die Gemeinde schützen. Der ganz allgemeine Schutzgott für den göttlichen Zweck der Römischen Weltherrschaft ist aber Janus, der Anfang und das Ende des Universums, wie jedes menschlichen Thuns, des Kriegs, des Friedens: der Hüter der Thür, als Ein- und Ausgang u. s. w. Von menschlicher Seite gilt aber, als eigentlicher Repräsentant dieses Schutzes, Romulus, der Stifter des Staats, der nach seinem Tode, als der Gott Quirinus, die Unsterblichkeit erlangte.

Während diese Hetrurisch-Orientalische Religion im Römischen Königthum, wo die politische Freiheit des Individuums noch nicht vorhanden war, ihren Sitz hatte, bildete sich unter der Republik eine zweite, dieser Staatsform entsprechende religiöse Anschauung aus. Es wird nicht mehr die transscendente Substanz des Volks, der Familien, der Einzelnen als unsterblich verehrt: sondern nachdem das wirkliche Individuum zur politischen Freiheit gekommen war, was dem Griechischen Standpunkte entspricht, wurden auch seine substantiellen Zwecke diesseitige politische Mächte; und das Individuum erhebt sich in diesem Leben zur Theilnahme an der Substanz, indem es als Krieger durch seine Tapferkeit die Weltherrschaft herbeizuführen, im Frieden, als Staatsmann, sie zu erhalten hilft. Zur obersten Gottheit der Römer wird also hier der Zweck der Weltherrschaft selbst, der, wie wir gesehen haben, als *Fortuna publica*, in dem mystischen Namen Roms personificirt wurde.

Die besondereu sittlichen Verhältnisse, deren Vertreter die Griechischen Götter waren, können nun, als blosse Mittel dieses allgemeinen Zwecks, nicht mehr in das weite Gewand mythischer Erzählungen, die an Situationen aus der Naturreligion anklingen, gehüllt werden: sondern kleiden sich in geschichtliche Begebenheiten, welche dem Staatszweck besonders förderlich waren oder sind. Die Particularität der substantiellen Zwecke wird zu einer Particularität der accidentellen Mittel; uud diese werden dann, als solche, mitten in ihrer trockeneu Realität, zur steifen Würde eines Gottes erhoben. Es sind dieselben Namen, wie bei den Griechen, aber ganz andere Gestalten; und nur die Römischen Dichter identificiren Beide auch dem Inhalte nach. Zeus ist wohl Jupiter; er ist auch insofern der oberste Gott, als der Staat der Römer der Zweck ist, der alles Uebrige zu Mitteln herabsetzt. Aber Jupiter ist nicht der Olympische Zeus, obgleich es auch einen Tempel des Jupiter Tonans gab; sondern er zeigt sich in einer ganz bestimmten Situation oder nützlichen That, wie auch sein Donnern einmal eine solche Förderung des Zwecks gewesen sein mag. So fand man beim Ausgraben der Erde, um die Fundamente des Jupiter-Tempels zu legen, einen Menschenkopf; und Jupiter hiess danach der Capitolinische, weil man darin das prophetische Zeichen erblickte, Rom werde das *caput orbis terrarum* werdeu. Es gab einen *Jupiter Stator*, weil er die Römer in einer Schlacht gegen die

Sabiner zum Stehen brachte: einen *Pistor*, der das Brod für die Soldaten backen liess. Jupiter Latialis gründete den Lateinischen Bund, Feretrius brachte die *spolia opima* ein; und so kommen noch viele andere *Joves* vor. Juno, als sittliche Familienmacht der Griechen, wurde in Rom *Lucina* für die Wöchnerinnen, Knochenbildnerin der Sprösslinge, *Moneta* für den Sold der Krieger. Ja, es stand sogar auf dem Forum eine *Venus Cloacina*, die den Unrath aus den Cloaken schaffte (s. mein Forum Romanum, S. 31 und 42). Dazu kam noch, dass die Römer die Culte aller andern Völker in ihre Religion aufnahmen, um sie in das Pantheon der Römischen Weltherrschaft zu versammeln und dem Einen *Jupiter Capitolinus* dienstbar zu machen. Denn indem sie aus der feindlichen Stadt deren Götter in ihr Lager riefen, hielten sie dieselben für geneigt, ihnen den Sieg zu verschaffen.

Zuletzt wurde das ganz Vereinzelte — Abstractionen, die Theils dem Geiste, Theils der Natur angehörten, Eigenschaften der Seele, natürliche Zustände, seien es nützliche oder schädliche, selbst Producte der Industrie — zu Göttern erhoben, weil auch sie als Mittel der Weltherrschaft gebraucht werden konnten; wobei die fördernden durch Anrufung herbeigezogen, die nachtheiligen durch Anbetung abgehalten und versöhnt werden sollten. Wie die *Concordia ordinum* in einem Tempel verehrt wurde, dessen Ruinen noch heute auf dem Römischen Forum zu sehen sind (ebendaselbst, S. 40): so gab es eine Göttin *Pax*, eine *Tranquillitas*; ebenso war das Viehfutter (*Pales*) eine Gottheit. Die *Febris* hatte einen Tempel auf dem Palatinischen Berge. *Pestis*, *Angerona*, *Rubigo*, *Fames*, *Aerumna*, u. s. w. waren gefürchtete Gottheiten. Ja, der Darrofen (*Fornax*) wurde zur Göttin gemacht. Hierüber hat Cicero (*De Natura Deorum*, III 24) ein sehr richtiges Bewusstsein: *Mentem, fidem, spem, virtutem, honorem, victoriam, salutem, concordiam, ceteraque ejusmodi, rerum vim habere videmus, non Deorum. Aut enim in nobismet insunt ipsis, ut mens, ut fides, ut spes, ut virtus, ut concordia; aut optandae nobis sunt, ut honos, ut salus, ut victoria. Quarum rerum utilitate video etiam conservata simulacra.*

Nachdem das Göttliche in der Republik vom allgemeinen Staatszweck, durch die Besonderheit der sittlichen Verhältnisse hindurch, bis zum ganz vereinzelten Mittel herabgestiegen war, verknüpft sich drittens in den Kaisern das einzelne lebende

Individuum mit der substantiellen Allgemeinheit des Staatszwecks. Es wird die Persönlichkeit zum Göttlichen gemacht, welche nicht, als eine unwirkliche, in ein jenseitiges Schattenreich der Laren versetzt ist, sondern der wirklich an der Spitze des zum Erdball gewordenen Staats stehende Cäsar, nachdem die Menschheit in das Pantheon der Römischen Weltherrschaft versammelt worden war. Schon bei seinen Lebzeiten wurden diesem concreten Vertreter der substantiellen Einheit des Geistes Statuen errichtet, wenn er auch erst nach seinem Tode ausdrücklich als *Divus* ausgesprochen wurde. Beim Kaiser schwuren die Männer, wie die Weiber im Namen der Kaiserin. An dieser personificirten Macht des Weltalls hatten die einzelnen Rechtssubjecte die Anschauung ihrer formellen Allgemeinheit, die sich, als Römisches Recht, zur einzigen Milderung des kaiserlichen Despotismus darbot.

Der Cultus entspricht nun diesen drei Entwickelungsstufen des Göttlichen. Während unter den Königen den Manen der Abgeschiedenen Sklaven zum Opfer gebracht wurden, so opferte sich unter der Republik der freie Römer selber für den Staatszweck der Weltherrschaft auf. Unter den Kaisern aber wurde den Republikanern, welche dem zu ihnen abgeschickten Centurionen durch die Eile ihres Todes zuvorkamen, als Lohn dafür die Unsterblichkeit der *testamenti factio* vom Kaiser gewährt. Die Spiele der Römer waren nicht der heitere Selbstgenuss des Griechischen Individuums, das sich lebend zum Kunstwerk machte: sondern vielmehr die Anschauung des Todes der Gladiatoren in den Kämpfen gegen wilde Thiere oder in künstlichen Seeschlachten, damit der Römertugend daran ihr eigenes Sich-Hingeben für den allgemeinen Zweck der Welteroberung objectiv werde.

Der speciellere Gottesdienst galt dann dem Bemühen, sich die Götter, als die Vielheit der particularen Zwecke, günstig zu stimmen, damit sie sich zu geeigneten Mitteln der Weltherrschaft machten. Aus dem grossen Gebundensein des Menschen an alle diese Bestrebungen stammt der Ausdruck *religio*, als die Abhängigkeit des Menschen von solchen endlichen Verhältnissen. Hier schlugen die Römer nun alle erdenklichen Wege ein, um sich diese Zuneigung zu gewinnen oder sie zu erkennen: sei es durch Vogelflug, Gelübde, *lectisternia* u. s. w. Cicero rühmt die Römer als das frommste Volk. Diese Frömmigkeit ist aber

vielmehr Aberglaube, Scrupulosität, wie *religio* ja auch diese Bedeutung hat. Bei jeder Gelegenheit, um ein Unglück abzuwenden, ein Gelingen herbeizuführen, werden neue Götter gemacht, und ihnen Tempel geweiht: so der *Fortuna muliebris*, als es Veturia und Volumnia gelungen war, den Coriolan durch ihre Bitten von Rom abzuhalten. So ist der Cultus eine Art Theogonie. Die Römer thaten nichts, ohne die Auguren, die Haruspices, oder die sibyllinischen Bücher gefragt zu haben. Die Personification dieser Wissenschaft des Vogelflugs, der Eingeweide, des Blitzes u. s. w. ist der Hetrurische Gott Tages.

Das Letzte im Cultus ist das Sich-Zurückversetzen der Römer in einen ursprünglichen Zustand, wo alle diese Endlichkeit der Zwecke des politischen Lebens verschwebt, um der harmlosen Heiterkeit eines naiven Genusses in einem ländlichen Stillleben theilhaftig zu werden, wie in dem ländlichen Feste der Palilien. Hierher gehören auch die Oscischen Spiele, Burlesken, wo man in alter Sprache dramatische Scenen aufführte. Vornehmlich aber sind dahin die Saturnalien zu rechnen, nicht ausschweifende Orgien, wozu sie wohl manchmal ausarteten, sondern eine Rückkehr in das unschuldige Zeitalter des Saturn, wo alle Menschen von Natur gleich waren, wie die Römer sie als Rechtspersonen wieder zu solchen machen wollten. Dies Gefühl der Gleichheit aller Menschen, wo die Unterschiede der Stände verwischt waren, geht eben bis dahin, auch die aus den barbarischen Nationen entnommenen Sklaven in dieser Festzeit frei zu machen, indem ihre Herren sie sogar bedienten. Wenn diese Gleichheit aller Menschen aber nur eine momentane, persönliche, sociale war: auch die vorhin erwähnte Gleichheit, in der Herbeiführung des allein substantiellen Zwecks, immer noch, wie dieser, nur weltlicher, menschlicher Art blieb: so ist eine höhere Gleichheit darin enthalten, dass es ein göttlicher Zweck ist, dem alle Menschen sich widmen, und in welchem jede sie noch unterscheidende Accidentalität vollends verschwindet; — die Muhammedanische Religion.

4. Die Muhammedanische Religion.

§. 633. Diese absolute Gleichheit aller Menschen, welche ihre endlichen Zwecke nicht für die Zeit der Feste nur aufgeben, sondern ihr ganzes Leben einzig und allein dem Einen allgemeinen göttlichen Zwecke widmen, Das ist der Standpunkt

und metaphysische Begriff der Muhammedanischen Religion. Wenn dieser Zweck aber auch aufhört, ein weltlicher, und damit endlicher zu sein, vielmehr zu einem unendlichen, göttlichen geworden ist: so kommt derselbe im Muhammedanismus doch noch von der Weltlichkeit her. Es ist noch nicht der göttliche Geist, der sich selber zum Zweck hat, wie im Christenthum; sondern die Weltherrschaft ist jetzt selbst zum Mittel herabgesetzt, um die Gleichheit aller Menschen in der Gemeinschaft der Kirche herbeizuführen, indem sie zu einem allgemeinen Glauben gezwungen werden. Durch dies rücksichtslose Aufdrängen der Anerkennung Allah's, mit Hintansetzung aller endlichen Zwecke des Geistes, wird diese Religion eine Religion der Begeisterung, des Fanatismus. Sie ist das verallgemeinerte Judenthum, indem der Eine nicht mehr die Vielen neben sich duldet, und von sich ausschliesst, noch viel weniger sie, wie in Griechenland, als gleichberechtigte Zwecke bestehen lässt, oder, wie in Rom, als nützliche Mittel verwendet, sondern gänzlich in seine schrankenlose, aber darum nicht minder leere Allgemeinheit verschlingt. Indem alle Individuen jetzt unmittelbar für die Verbreitung des Gottesdienstes thätig geworden sind, so sind sie selbst, als Momente des allgemeinen Endzwecks, in ihm frei.

Das Dogma dieser Religion hat zu seiner Grundlage den reinsten Monotheismus, der noch reiner, als der des Christenthums, ist, insofern in diesem das Göttliche in Form dreier Personen auftritt. Hier ist die Vorstellung Gottes der ganz abstracte Gedanke, der durchaus als der Einzige verehrt sein will, und höchstens dem Verkünder dieser Einheit noch allein einen Platz neben sich in der Kirche gönnt: „Allah ist Allah! Und Muhammed sein Prophet.“ Doch auch von Diesem wird nur der Sarg verehrt, der frei zwischen Himmel und Erde schwebt, wie auch der göttliche Gedanke in seiner Unendlichkeit frei über Allem schwebt und mit nichts Endlichem behaftet ist, — eben als inhaltslose, formelle Allgemeinheit. Es ist das höchste Wesen der modernen Abstraction, das fade Gas als Residuum der Ausdünstung der ganzen wirklichen Welt, und wohnt jenseits in seinem einsamen Himmel. Diese Religion des Verstandes, dieser prosaische Theismus ist die Religion der Aufklärung, die besonders bei den Franzosen, wenn diese nicht bis zum Atheismus fortgehen, sehr verbreitet ist. Daher stand

auch die ganze Französische Armee unter Bonaparte in Aegypten auf dem Sprunge, ohne die mindeste Schwierigkeit, den Muhammedanismus anzunehmen, — wenn nicht, wie der General bemerkt, die Beschneidung es verhindert hätte.

Was den Cultus dieser Religion betrifft, so besteht er hauptsächlich darin, ein Streiter Gottes zu sein, um den wahren Gott von der ganzen Welt anerkennen zu lassen. Der Muhammedanismus wiederholt in Arabien das Princip der Welteroberung, das die Mongolen in Hinterasien vertraten: wie die Juden in ihrer Verehrung des Einen mit dem Persischen Ormuzd, die Vielheit der Griechischen Götter mit der Indischen Religion der Phantasie zusammengestellt werden können; während die Prosa der Römischen Götterwelt mit dem Kaiser an der Spitze und die Manen wohl dem Chinesischen Sohn des Himmels und seinen unsichtbaren Genien nahe gerückt werden mögen. Die Gleichheit aller Menschen, die in China nur durch das Verdienst der Gelehrsamkeit gestört wird, wird es bei den Arabern durch die kriegerische Tugend. Wer in den heiligen Krieg auszieht, hat Vorrechte vor den daheim Gebliebenen, und der Gläubige vor dem Ungläubigen, auch in ihrer bürgerlichen Stellung. Sonst ist aller Unterschied der Stände, des Ranges getilgt, da selbst ein Sklave Vesir werden kann (§. 553). Gegen diese religiöse Welteroberung sind alle übrigen Zwecke, selbst das Leben, gleichgiltig. Neben dem kriegerischen Thun, das den Vortritt zur Himmelspforte hat, ist aber das weitere Element des Cultus Das, was wir auch bei den Mongolen gesehen haben, — die Innerlichkeit der religiösen Gesinnung. Es giebt also geistliche Congregationen der Derwische, wie der Mongolischen Bonsen. Und wenn die Ungläubigen ihre Ungleichheit durch Bekehrung überwinden, so die daheim gebliebenen Gläubigen durch religiöse Uebungen, indem das Almosen-Geben die Thüre des Himmels öffnet, das Gebet durch sie hineinführt. Wenn in dieser Welt aber soldatische Enthaltsamkeit gepredigt wird, um sich ganz dem Zweck der Kirche zu widmen, so wird der Gläubige dafür im Himmel durch Wein und Houri's entschädigt.

Der Uebergang dieser Religion zur absoluten Religion des Christenthums liegt aber darin, dass, indem die göttliche Substanz durch die menschliche Individualität selbst bethätigt ist, sowohl in der Römischen als in der Muhammedanischen Religion, dies endliche Subject aufhört, der unendlichen Substanz gegen-

über zu stehen. Es ist durch die Negation seiner selbst, sei es im weltlichen, sei es im Religionskriege, die Negation des Endlichen, also die Negation der Negation geworden, und hat damit die göttliche Substanz an sich selbst wiederhergestellt; diese aber ist durch Aufnahme des endlichen Subjects, als eines Moments ihrer selbst, zum absoluten Geiste geworden, der nur sich selber zum letzten Zwecke hat. Nicht nur im Tode, für Staat und Kirche, nicht nur durch die Gleichberechtigung der abstracten juristischen Persönlichkeit oder des Glaubens hat sich das endliche Selbstbewusstsein zum allgemeinen Selbstbewusstsein erhoben; sondern der Einzelne ist jetzt seinem Inhalt nach die der göttlichen Substanz adäquate Realität derselben, — der Standpunkt der Christlichen Religion. Das Räthsel, welches die Aegyptische Religion aufgab, den Menschen nicht mehr blos in das unendliche Sein zu versenken, sondern ihn zur Erscheinung des absoluten Wesens zu machen, — dies Räthsel, an dessen Lösung die vier Religionen der Weisheit arbeiteten, indem sie die Erscheinung dem Wesen immer näher brachten, das ist erst im Christenthum gelöst; und darum ist es die absolute Religion.

C. Die absolute Religion.

§. 634. Indem einerseits der Mensch sich zur Form des unendlichen Inhalts erhebt, andererseits die göttliche Substanz selbst bis zur endlichen Subjectivität herabsteigt: so ist das Grundprincip der Christlichen Religion die Menschwerdung Gottes, oder die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur. Da auf diese Weise im Christenthum der Begriff Gottes sich im Menschen seine adäquate Realität verschafft hat, so ist es die Religion des Begriffs. Weil aber diese Verwirklichung des Göttlichen die ewige Thätigkeit des Gedankens ist, in der Voraussetzung seines Anderseins, die er sich macht, seine eigene Allgemeinheit zu setzen, um so in sich selbst zurückzukehren: so kann das Christenthum auch die Religion des Geistes genannt werden, da im Geiste das Allgemeine für das Allgemeine ist. Wenn ferner die Gottheit in ihrer Offenbarung durch den Menschen nur sich selber zum Zwecke hat, so ist sie als die Religion der innern Zweckmässigkeit aufzufassen, indem der objective, ausgeführte Zweck seinem subjectiven Begriffe vollständig entspricht. Hiermit ist aber die Gleichheit aller Menschen, nicht als blosses Mittel, wie im

Muhammedanismus, sondern als absoluter Zweck gesetzt, und die Sklaverei unmöglich geworden. Weil endlich jeder einzelne Mensch, als solcher, zum Zwecke Gottes geworden ist: so ist das Christenthum nicht die Religion Eines Volkes, wie die bisherigen, sondern die aller Menschen; — die Religion der Humanität. Diese Religion haben wir nun selbst ihrem metaphysischen Begriffe, ihrer concreten Vorstellung und ihrem Cultus nach zu erörtern.

1. Der metaphysische Begriff des Christenthums.

§. 635. Der metaphysische Begriff des Christenthums ist die Kategorie des Begriffs selber, dieser aber wieder das Ganze der religiösen Entwickelung selbst, jedoch in Form der Einfachheit des Gedankens, noch nicht als entfaltete Realität. So haben wir diesen Begriff, als unentwickelte Idealität, in seinen drei Stufen zu betrachten: wie er sich nämlich zuerst als Begriff in sich selbst gestaltet, dann seine Objectivität an ihm setzt, und sich endlich zur metaphysischen Idee, als der Einheit des Begriffes und der Objectivität, erhebt.

a. Der Begriff, als das Wesen aller Dinge, das die Totalität des Seins, aber als eines aufgehobenen, schon in sich selber enthält (§. 88), ist erstens das absolut Allgemeine, welches also einerseits die positive Substanz der Brahmanischen Religion, aber eben so die Buddhistische Negation alles Endlichen, und damit die Macht ist, aus welcher dasselbe ebenso positiv hervorgeht. Das absolut Allgemeine ist mithin der unendliche, Gedanke, der, indem er alle Endlichkeiten in seiner Idealität an sich vorbeiziehen lässt, zugleich in ungetrübter Einfachheit verbleibt. Denn das Allgemeine ist dasjenige Sein, das sich in einem jeden als das allgemeine wiedererkennt; und darum ist es eben die in aller Objectivität sich selbst zum Zweck habende absolute Subjectivität, nach deren Erreichung alle vorhergegangenen Religionen, wiewohl vergeblich, hingestrebt hatten.

b. Weil die Objectivität, welche der Begriff aus sich selber erzeugt, seine ihm adäquate Realität ist: so liegt dem metaphysischen Begriffe der Christlichen Religion der ontologische Beweis vom Dasein Gottes zu Grunde. In demselben wird nunmehr der Begriff an die Spitze der Argumentation gestellt, um daraus die Realität abzuleiten: während er in den andern Beweisen das Resultat einer vorausgesetzten Endlichkeit war,

sei es der Endlichkeit überhaupt oder eines endlichen Zweckes. Was der Begriff aber, als allgemeiner, aus sich selbst erzeugt, ist selber nur das Allgemeine, indessen nicht mehr in Form der einfachen Allgemeinheit, sondern als das sich selbst vervielfältigende Allgemeine. Das ist zweitens die Auslegung des absolut Allgemeinen zu einem Kreise von Besonderheiten oder besondern Allgemeinheiten: d. h. zum Reich der Gattungen aller Dinge, welches das Johanneische Evangelium als den λόγος ausspricht, — die selbst noch in dem unendlichen Gedanken gehaltene ideelle Welt; was auch schon bei Philo vorkommt, und bis auf Aristoteles' τόπος ἰδεῶν zurückgeführt werden kann. Auch hier bleibt die Gottheit sich selbst Zweck, indem die Gattungen der Dinge nur den sich selbst besondernden unendlichen Gedanken bilden, und eine Realität darstellen, die selbst noch ganz im ideellen Elemente des Begriffs beschlossen bleibt. Stellte das absolut Allgemeine die Macht Gottes, wie in den Naturreligionen, dar: so das Reich der Gattungen seine Weisheit, wie in den Religionen der Zweckmässigkeit.

c. Indem die Besonderheit aus ihrer Zersplitterung aber wieder zur Einfachheit der Allgemeinheit zurückkehrt, bezieht diese sich in ihrem Anderssein auf sich selbst. Diese Rückkehr ist drittens die Einzelnheit, aber, wie wir in der Logik sahen (§. 89), die absolute Einzelnheit, welche selbst noch in ungetrübter Einheit mit der Allgemeinheit bleibt, und nur die letzte Spitze der Verwirklichung des Allgemeinen selber ist. Wenn die absolute Allgemeinheit, als solche, den Begriff in seinem logischen Insichsein darstellt, und sich im Reich der Gattungen zur Natur erschliesst: so erhebt sie sich als absolute Einzelnheit zum Geiste, der, als die Rückkehr des Allgemeinen zu sich selber, der für den Geist seiende Geist ist. Als diese Vollendung des Begriffs in sich selbst durch Rückkehr zu sich aus seiner Objectivität, ist er die Idee geworden, aber nur innerhalb seiner logischen Allgemeinheit selbst. Das Christenthum ist daher schliesslich als die Religion der Idee auszusprechen, indem die Idee die innere Zweckmässigkeit, als subjectiver Welt-Begriff, ist, welcher, in seiner Objectivirung als Weltsystem, sich selbst zum Zwecke hat.

In den drei logischen Momenten der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit ist der metaphysische Begriff der Christlichen Religion erschöpft, und die Gottheit als Dreieinig-

keit gefasst, weil diese Drei in der absoluten Einzelnheit Eins sind, während in den Indischen Trimurti diese drei Momente als Entstehen, Bestehen und Vergehen in natürlicher Weise auseinanderfielen (§. 622). Da erst im Geiste diese Dreiheit der Bestimmtheiten zu Einer Einheit, als der absoluten Einzelnheit, zusammenfliesst, so nannte ich in meinen religionsphilosophischen Schriften die Gottheit: die „Ewige Persönlichkeit des Geistes", deren „Epiphanie" ich darin ankündigte. Und wenn die Entfaltung des absolut Allgemeinen zur Besonderheit Gottes Macht, das Reich der Gattungen in der Natur als seine sich in der Reihe der endlichen Zwecke offenbarende Weisheit bezeichnet werden kann: so ist die Rückkehr des absolut Allgemeinen aus allen Einzelnheiten zu sich selbst, diese Rücknahme in die absolute Einzelnheit, die Gerechtigkeit Gottes. Dass er sich in allen Gestalten der Welt, als das ihnen Immanente, erhält, können wir seine Allgegenwart nennen. Darin endlich, dass die Dinge in der Negation ihrer Unmittelbarkeit als aufgehobene, zugleich als ideelle in ihm erhalten bleiben, liegt seine Allwissenheit, als die sich im Andern ihrer, als ihrem Objecte, wiedererkennende absolute Subjectivität. Mit diesen Attributen haben wir indessen bereits den Uebergang des metaphysischen Begriffs der Christlichen Religion in deren Vorstellung gemacht; und diese ist das Urtheil, als die ursprüngliche Theilung und Realisirung des Begriffs (§. 92).

2. Die religiöse Vorstellung des Christenthums.

§. 636. Die dogmatische Vorstellung zerreisst die absolute Idee des Christenthums, dass der dreieinige Gott in seiner unwankenden Ewigkeit die Objectivirung der unendlichen Subjectivität des Begriffes ist, in die drei Momente: einer der Zeit vorhergehenden Ewigkeit, einer eigentlichen Zeit, und einer dieser nachfolgenden Ewigkeit. Damit sinkt die Untrennbarkeit der Momente der Gottheit in den realen Verlauf dreier Entwickelungsstufen des religiösen Bewusstseins herab, und verfällt gänzlich der Endlichkeit eines zeitlichen Daseins: nämlich als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die aber, als Totalität zusammengefasst, selbst nur die Ewigkeit der absoluten Idee, aber in Form des Andersseins, darstellen. Indem der logische Gedanke der Harmonie des Subjectiven und des Objectiven auf diese Weise in die Wirklichkeit zu treten vorgestellt wird,

so erscheinen die Momente der dreieinigen Gottheit erstens in einer vergangenen Ewigkeit als noch in ungetrübter Einheit sich befindend: das Zweite ist, dass es in der gegenwärtig vorhandenen Welt zum realen Zwiespalt und Kampfe der endlichen Subjectivität gegen die unendliche kommt; bis drittens in einer fernen Zukunft, die Rückkehr zur Harmonie der ersten Weltzeit statt findet.

Was aber den Ort betrifft, worin diese drei Aufzüge des absoluten Drama's der Religion abgespielt werden: so ist die Scene des ersten der Himmel einer unsinnlichen Intellectualwelt, die des zweiten die Erde, als die sublunarische Welt, die des dritten endlich die Hölle und der wiedergewonnene Himmel; so dass das Drama des Christenthums dieselbe Bühne einnimmt, welche Göthe seinem vollendeten Faustdrama anweist:

Vom Himmel durch die Welt zur Hölle.

a. Die erste Weltzeit wird vorgestellt als die des reinen Gedankens. Wenn es nun auch richtig ist, dass der Gedanke das absolute Prius der materiellen Welt ist, so darf er doch nicht als der Zeit nach derselben vorhergehend gefasst werden. Dies zu thun, ist aber gerade das eigenthümlich der Vorstellung Angehörige und von ihr Geforderte. Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit werden also, um einen Schelling'schen Ausdruck zu gebrauchen, jetzt als kosmische Potenzen angesehen, die in einer reinen Intellectual-Welt in seliger Ruhe verharren, bevor sie aus der Möglichkeit der Welt, die sie in sich schlossen, diese zur Wirklichkeit brachten.

Als an sich seiende Totalität aber, selber das Ganze der Welt, nur in ideeller Form, in sich tragend, treten sie aus der logischen Form der Kategorie schon in die Vorstellung eines natürlichen Verhältnisses ein, auch noch bevor eine Natur aus diesem abstracten Gedanken hervorgegangen zu sein behauptet wird. Da das absolut Allgemeine metaphysisch das den Kreis der besondern Allgemeinheiten im Reiche der Gattungen Hervorbringende ist: so gestaltet es sich in der religiösen Vorstellung als Gott, der Vater, der, sich selbst in seinem Producte wiederholend, einen Sohn erzeugt habe.

Gott, der Sohn, ist die Wiederholung und das Ebenbild des Vaters, aber in Form der Offenbarung, wie der Inbegriff der schaffenden Ideen die logische Verwirklichung der absolut allgemeinen Idee war. Der Vater ist also, als blosse Macht, das

Unaufgeschlossene, Dunkele, Unbegreifliche: der Sohn dagegen, als Weisheit, das Klare, Entwickelte, der Logos, — kurz die Offenbarung des verborgenen Gedankens; und diese nennt Johannes daher auch das Wort, weil sich im Worte der Gedanke, wenn auch noch auf ganz ideelle Weise, verkörpert. Dieses Wort war bei Gott, und war Gott selber; und so entwickelte sich hieraus der Gedanke der ewigen Zeugung des Sohnes, der ewigen Menschwerdung, als wenn in dem Sohne schon die menschliche Gattung vorhanden gewesen wäre, aber noch der individuellen Form entbehrt hätte. Oder vielmehr, der Sohn ist die einzige Einzelnheit, in welcher die Gattung individualisirt gewesen sei.

Da der Sohn aber auf diese Weise, als absolute Einzelnheit, noch Eins mit der absoluten Allgemeinheit ist, so bilden Vater und Sohn in dieser Einheit das, was wir Gott, den Geist, den heiligen Geist in der religiösen Vorstellung nennen: Geist, weil nur der Geist persönlich ist; heilig, weil er die allgemeine Persönlichkeit ist. Weil der Vater sich im Sohne nur selber wiedererkennt, so ist in dieser reinen Beschaulichkeit die ewige Liebe des Vaters zum Sohne enthalten: eine Liebe, die noch ohne Trübung ist, weil das Reich der besondern Ideen der reine Spiegel der allgemeinen Idee ist, die noch von keinem endlichen, irdischen Beiwesen befleckt ist. Als wirkliche Gestalten der ideellen Welt vorgestellt, sind diese drei Momente zu drei Personen auseinander getreten, die aber nur die Eine göttliche Natur bilden. Diesen ewigen Vorgang im Himmel können wir das Reich des Vaters nennen, dürfen es aber nicht, als etwas Transscendentes, in einen jenseitigen Himmel verlegen; oder dies Jenseits gehört eben selbst nur der Vorstellung, dem religiösen Bewusstsein, an, als welches vom Gegensatze ausgeht.

b. Bleibt nun dieser Gegensatz nicht in seiner Idealität beschlossen, sondern kommt es zur realen Zersplitterung, die nothwendig ist, um zur realen Versöhnung zu gelangen: so haben wir in der zweiten Weltzeit das Reich des Sohnes, das nur eine Entwickelung des schon in der ersten Weltzeit enthaltenen Moments der ewigen Menschwerdung ist. Indem nämlich die materielle Welt als eine in der Zeit entstandene vorgestellt wird, so erscheint sie zunächst, da sie aus der Vollkommenheit der unendlichen Gedankenwelt hervorgegangen ist, selbst noch als eine gute; — der Stand der Unschuld des Menschengeschlechts. Diese zweite Weltzeit zerlegt die Vorstellung aber selbst wieder in drei

Erdenzeiten. Auf die erste, in die Vergangenheit verlegte Erdenzeit der Unschuld folgt in der zweiten der Standpunkt des vollendeten Bruchs: der Stand der Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts, als der Zustand der Gegenwart, wo das endliche Selbstbewusstsein sich ganz auf seine eigenen Füsse stellt und gegen das unendliche Selbstbewusstsein empört. In der dritten Erdenzeit sendet das unendliche Selbstbewusstsein seine zweite Person, in der schon die Menschheit vorgebildet war, vom Himmel zur Erde herab, um, als endliches Selbstbewusstsein geboren, dieses wieder mit dem unendlichen auszusöhnen; — der Stand der Erlösung der Menschheit.

α. Die erste Erdenzeit beginnt mit der Schöpfung der Welt, wie die Genesis sie sich vorstellt, die im Verlauf ihrer Erzählung mehr das Christliche Bewusstsein schildert, das in der Jüdischen Religion noch nicht so bestimmt hervorgetreten war. Die Welt ist aber nicht wirklich in der Zeit entstanden, noch wird sie dereinst in der Zeit untergehen: sondern theilt, als nothwendiges Moment der Idee, auch deren Ewigkeit. Ihr Anderssein wird jedoch als ein Entstehen in der Zeit vorgestellt, weil das zweite Moment in der Dreieinigkeit das Moment des Andersseins schon auf ideelle Weise in sich enthält. Die Materie, als die Grundlage der sinnlichen Welt, wird daher von einigen Christlichen Gnostikern als die erste Offenbarung des dreieinigen Gottes, nämlich in der Natur, ausgesprochen: und zwar sei es die zweite Person, welche aus ihrer seligen Ruhe in die Endlichkeit, die sie ja schon als Moment in sich schliesst, herabfällt; sie soll hiermit, als Materie, im Stande der höchsten Erniedrigung des Sohnes in dieser Zeitlichkeit, die Welt kraft des Wortes, wie Johannes sagt, geschaffen haben. In sechs Abschnitten geht die irdische Welt von den Elementen durch die Gestirne bis zur Pflanzen- und Thierwelt fort, und gipfelt im Menschen, Adam, als der Krone der Schöpfung, indem der Geist Gottes, der über den Wassern schwebte, sich immer mehr in der umgebildeten Materie darstellte. Die zweite Person der Gottheit fängt so schon an, sich aus ihrer ersten Erniedrigung, als roher Materie, zu erheben. Am sechsten grossen Tage, mit dem die Welt vollendet war, sah Gott, dass Alles sehr gut war, da nicht nur die Welt überhaupt vollkommen aus seinen Händen hervorgegangen war, sondern namentlich der Mensch zum Ebenbild der Gottheit geschaffen wurde. Es zeigt sich in

dieser Schöpfung also die Güte Gottes, indem er die Welt sich gleich gemacht hat; es zeigt sich der ewige Begriff, der sich in der zeitlichen Objectivität eine ihm adäquate Realität hervorgebracht, sich mithin selbst zum Zweck seiner Thätigkeit gemacht hat.

Adam und Eva werden als das erste Menschenpaar vorgestellt, und so die absolute Einzigkeit der Gattung im Sohne als der Reihe ihrer endlichen Einzelnheiten vorangehend vorgestellt, während in Wahrheit die Gattung immer nur in der unaufhörlichen Succession der Generationen bestanden haben kann. Das erste Menschenpaar soll nun in das Paradies gesetzt worden sein, wo die Natur den Menschen Alles von selber bot, und das Menschenpaar in ewiger Unschuld verbleiben sollte: damit auch, am Baum des Lebens Theil habend, für die Unsterblichkeit bestimmt war. Die Materie ist aber das dem Geiste Negative, Entgegengesetzte. Es lag in ihr der Keim des Bösen, wenn der Mensch, nicht in dieser Unschuld, als dem Gehorsam gegen Gott, verbleibend, sich aus eigener Subjectivität bestimmen wollte, um zur Freiheit zu gelangen. Der Baum der Erkenntniss, der gleichfalls im Garten stand, bot diese Frucht, welche den Menschen in den Gegensatz gegen die Gottheit, das endliche Subject in Zwiespalt mit der objectiven Substanz des Unendlichen, also zur Selbstsucht brachte. Die Schlange, als das Princip der Materie oder der Teufel, verführte Eva, vom Apfel der Erkenntniss zu essen, und ihn Adam mitzutheilen. Mit dieser Erkenntniss, als dem Gegensatze des Subjectiven und des Objectiven, erkannte das erste Menschenpaar sich auch fleischlich, sah, dass es nackt war, und bedeckte sich mit dem Feigenblatt. Zur Strafe für den Ungehorsam wurden die ersten Menschen aus dem Paradiese gestossen, verloren den Baum des Lebens, und verfielen dem Tode; das Weib sollte mit Schmerzen gebären.

Es trat so die zweite Erdenzeit, oder der Stand der Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts ein. Das kann auch als Abfall von Gott bezeichnet werden; was bei der Natur eigentlich noch nicht statt fand, weil sie willenlos ist. Daher auch nun erst Johannes hinzufügte, dass das Wort das Licht war, welches in die Finsterniss schien, die es aber nicht annahm. In einer andern Darstellung wird dieser Abfall indessen schon in den ursprünglichen Himmel verlegt, als ob sogar ein Engel, Lucifer, der Erstgeborene, gegen den Vater rebellirt habe, und darauf erst

Christus an dessen Stelle getreten sei. Mit dem Sündenfall hatte jedoch das Menschengeschlecht vielmehr einen grossen Fortschritt gemacht, indem seine reale Abwendung vom unendlichen Geiste sich dialektisch auch als die erste Annäherung gestaltete. Denn nur wenn das endliche Subject in den Zwiespalt des Guten und des Bösen tritt, giebt es den Zustand der blossen Natürlichkeit, ein reines Pflanzenleben zu führen, auf, um Bewusstsein, Geist zu werden, und dereinst, durch Rückkehr aus dem Zwiespalt, zur bewussten Versöhnung mit dem göttlichen Geiste zu kommen. So lange der Mensch das Böse nicht kannte, kannte er auch das Gute noch nicht, weil eins vom Andern unzertrennlich ist. Diesen Fortschritt des Menschen durch die erlangte Erkenntniss giebt die dreieinige Gottheit selber nach eingetretener Katastrophe zu, indem sie spricht: „Siehe, Adam ist worden als unser Einer, erkennend das Gute und das Böse;“ und bestätigt damit nur das Motiv, das die Schlange bei ihrer Verführung zu Grunde legte, indem sie das Verbot des Essens des Apfels daraus erklärte, als ob Gott nicht wolle, dass der Mensch vermittelst solcher Erkenntniss zu seinem Ebenbilde erwüchse. Da Dies aber gerade der Zweck der Gottheit mit der Menschheit ist, so liegt darin die göttliche Nothwendigkeit des Sündenfalls, der nach Baader eine *Felix culpa* ist. Das Paradies ist mithin nicht der höchste Zustand des Menschen, sondern vielmehr der schlechteste, und daher zu sagen: *exeundum est e statu paradisi*; wie das Paradies bei den Persern denn auch nur ein Thiergarten ist. Indem der Mensch jetzt im Schweisse seines Angesichts arbeiten sollte, so liegt darin eben seine Ueberwindung der Natur.

Wenn die erste Erdenzeit übrigens einmal in die Spanne des Lebens Eines Menschenpaares eingeengt wird, so kommt in der Genesis dann auch eine längere Dauer dieses Zeitalters in der Geschichte der Patriarchen vor. In der zweiten Weltzeit entwickelte sich das Böse nun aber immer mehr, indem alle Menschen durch die Erbsünde zum Bösen getrieben werden. Von dem Morde Abels durch Kain, der Zerstreuung des Menschengeschlechts auf die ganze Erde nach dem Sturze des Thurms zu Babel schreitet die Sündhaftigkeit immer weiter, bis sie in der Römischen Kaiserzeit den höchsten Gipfel erreichte: und das Jüdische Volk im Bewusstsein dieses Weltschmerzes durch den Mund seiner Propheten auf einen Heiland wartete, der das ganze Menschen-

geschlecht erretten sollte, — wenn die Juden diese Erlösung zunächst auch nur auf sich und ihre heilige Stadt (*Hierosolyma*) bezogen.

γ. Mit der Geburt Christi beginnt die dritte Erdenzeit, in welcher das Werk der Rechtfertigung und Versöhnung des Menschengeschlechts mit Gott, als der Stand der Wiedergeburt der gefallenen Menschheit, vollendet werden sollte, damit sie zur ursprünglichen Ebenbildlichkeit mit Gott zurückkehren, und ihre Gottähnlichkeit zur Ausführung bringen könne. Das Erscheinen Christi auf Erden war insofern eine Erniedrigung der zweiten Person der Gottheit, als diese aus dem Stande der ewigen Zeugung des Sohnes in die zeitliche Erzeugung eines Menschen herabfiel. Aus dem Sohne Gottes wurde der Menschensohn. Jene Gnostiker aber, welche Christus schon in der ursprünglichen Materie der Schöpfung erblickten, erklärten seine Geburt von der Jungfrau Maria vielmehr für einen weiteren Fortschritt zu seiner Erhöhung, nachdem er in Adam den ersten gethan hatte. Denn aus der blinden Materie erhob er sich nicht nur zum bewussten Menschen, sondern schon zum irdischen Sohne Gottes. Diese Erhöhung war besonders darin angedeutet, dass er aus der reinen Materie im Schoosse einer Jungfrau von dem heiligen Geist selber empfangen worden war. So wollte er in reiner Sittlichkeit die Welt umgestalten. Er selbst sah sich für niedriger, als den Vater, an, der ihn geschickt hatte; und daraus schöpft das Griechische Christenthum die Berechtigung, den Vater zum Höchsten zu machen, und auch den Geist, wie den Sohn, von ihm ausgehen zu lassen. Wenn die Römische Kirche den Geist vom Sohne ausgehen lässt, so steht ihr dabei Dies zur Seite, dass der Geist nur ist durch Rückkehr aus der Diremtion des Sohnes. Da diese Rückkehr aber nicht stattfinden kann, ohne Aufnahme des Sohnes in die ursprüngliche Einheit mit dem Vater: so hat erst der Protestantismus das Richtige getroffen, den Geist von Vater und Sohn ausgehen zu lassen, damit aber von sich selbst, da er, als die dritte Person, eben die Totalität ist, welche sich in die zwei anderen Personen dirimirt.

Die Leidensgeschichte stellt nun nichts Anderes dar, als diese Verwirklichung des ontologischen Beweises, diese Durchführung Gottes in der Welt, als des Endzwecks, den er sich in ihr vorgesetzt hat. Christus nimmt die Sünde des ganzen

Eitelkeit zu verbrennen, und dessen wahres Selbst, wie den Phönix aus der Asche, erstehen zu lassen. Der Einzelne wird damit vorgestellt durch Christus, als den Vermittler, in die Sohnschaft, als in die Versöhnung mit dem Vater, erhoben worden zu sein. Die wahre Vermittelung ist aber nur Dies, dass Christus der erste Mensch gewesen ist, der diesen Process der Conversion an sich vollzogen, und so allen übrigen das Beispiel gegeben hat. Darin liegt auch seine absolute Beglaubigung. Diese Vorbildlichkeit ist das Zeugniss des Geistes, während die Beglaubigung durch die Wunder nur, wie die Wunder selbst, etwas Relatives bleibt, gleich der sinnlichen Gewissheit überhaupt. Hiermit ist die Verschmelzung der allgemeinen, göttlichen Substanz mit der menschlichen Subjectivität vollendet; so dass die göttliche Substanz ebensowohl menschliches Subject, als das menschliche Subject göttliche Substanz ist. Die Weisen dieser absoluten Harmonie sind aber folgende.

a. In der Taufe wird das natürliche Individuum noch ohne Bewusstsein in die Kirchen-Gemeinde aufgenommen, während die Pathen, im Bewusstsein der Ebenbildlichkeit des Kindes mit Gott, die Gewissheit haben, dass es, als ursprünglich gut, schon mit seiner Geburt zu dieser Gemeinschaft gehört, für die es zu erziehen, sie das feierliche Versprechen ablegen. Da das Kind aber, wegen seiner Natürlichkeit, als nur Geist an sich, auch seinen Begierden folgt, so ist es ebenso von Natur böse. Das Wasser der Taufe ist das symbolische Abthun dieser Natürlichkeit durch die Waschung des Geistes. Dass diese Reinigung vom Natürlichen durch Wasser als das Austreiben des Teufels aus dem Täufling aufgefasst wird, ist dann ganz der Seite der Vorstellung angehörig, da nur die freie That den Sieg über das Böse vollbringen kann, die Taufe aber nur eine Möglichkeit und Hoffnung ist, welche die Zuversicht der dereinstigen Ueberwindung ausdrücken soll. Die Taufe ist also nur der theoretische Ausspruch der Pathen darüber, dass das Kind, wie das ganze Menschengeschlecht, mit dem Stande der Unschuld beginnt, und in absoluter Harmonie mit der ewigen Persönlichkeit des Geistes lebt, wie sie in der ersten Weltzeit und der ersten Erdenzeit der zweiten Weltzeit vorgestellt wird.

b. Wie das Menschengeschlecht aber in den Stand der Sündhaftigkeit tritt, so auch der Einzelne, weil er, vermöge des Falls der ersten Menschen, die Erbsünde mit seiner Geburt

schon an sich hat. Die Einsegnung ist zwar das bewusste Bekenntniss des Jünglings von der Einheit mit der Kirche, das in der Taufe für das Kind noch eiu unbewusstes war. Durch dies Bewusstsein hat er sich aber sogleich in den Kampf eiugelasseu, wogegen das Abendmal die bewusste Rückkehr aus diesem Zwiespalt ist: die Aufnahme des Individuums in die Gemeinschaft der Christen und in das Wesen der Gottheit, — und zwar als die eigene That des Einzelnen, als seiue praktische Einigung mit Gott; während die Einsegnung mehr als die theoretische Besiegelung der von den Pathen bei der Taufe übernommenen Verpflichtung erscheint. Mit dem Abendmal ist die Vorstelluug verbuuden, dass Christus iu unsern Herzen geboren wird, stirbt und wieder auferstehl, um uns so in die mystische Union zu erheben. Dem Abendmal geht das Bekenntniss der Sünde voraus, und seine Folge ist die Vergebung der Sünden durch die Busse. Hier trenneu sich die Confessionen von einander, indem die Griechische und die Katholische Kirche die Transsubstantiation annehmen, wonach die vom Communicanten genossene Hostie sich objectiv und äusserlich in den wirklichen Leib Christi verwandele, wie auch der Geniessende disponirt sei; — als sinuliches Ding ist die Hostie Gott. Das Lutherthum schwankt zwischen dem äusserlichen und dem innerlichen Vorgang, indem kraft der Consubstantiation das Brod zwar wahres Brod bleibe, aber, wenn der Genuss ein gläubiger sei, Gott *in*, *cum et sub* dem Brode enthalten sei. Bei den Reformirten, insofern sie Zwingliauer sind, ist der Vorgaug ein abstract innerlicher, die blos psychologische Erinnerung an den gestorbenen Christus, während im Calvinismus die Objectivität selbst als ein geistiger Vorgang auftritt, indem Christus vom Himmel in den Geist des Geniessenden herabsteigt.

Ein anderer Unterschied zwischen Katholicismus und Protestantismus ist in der Zahl der Sacramente enthalteu. Der Protestantismus nimmt nur die zwei genannten au, weil der heilige Vorgang der Einigung mit Gott, als an sich seiender und als bewusster, eben in dieser doppelten Form erschöpft ist. Wegen der Vorliebe des Katholicismus zur Aeusserlichkeit zieht er aber, so zu sagen, das ganze weltliche Dasein des Eiuzelnen in den Kreis dieser Verheiligung hinein. Wie durch die Taufe die Kirche den Menschen gleich nach der Geburt empfängt, so durch die letzte Oelung kurz vor dem Tode, und durch das

Sacrament der Ehe in der Blüte und Kraft der Jahre. Selbst im Tode noch wird der Einzelne also nur durch eine äussere That des Priesters in's Himmelreich aufgenommen. Die Einsegnung der Leiche von Protestantischen Zeloten ist daher eine Annäherung an den Katholicismus. Das vierte und das fünfte Sacrament, die Firmelung und die Ohrenbeichte, trennt der Katholicismus vom Abendmal, als dem sechsten, während sie sich im Protestantismus an die zwei Hauptsacramente: als Confirmation des Taufgelübdes, und als Vorbereitung zum Abendmal, anlehnen. Endlich ist die Priesterweihe im Katholicismus das siebente Sacrament, weil die Priesterschaft, als Vertreterin Christi und äusserliche Spenderin der Heilmittel, selbst zu etwas Göttlichem geheiligt ist, wie es in ihrer Spitze, dem unfehlbaren Papste, als dem heiligen Vater, augenscheinlich wird. Im Protestantismus ist dagegen die Conversion, auch ohne Vermittelung des Priesters, ganz in's Innere des Gemüths verlegt: und in dem allgemeinen Priesterthum der Gegensatz des Priesters und des Laien aufgehoben, im Herrenhuterthum sogar bis zu dem Grade, dass das Priesterthum aufhört, ein besonderer Stand zu sein, indem Jeder aus der Gemeinde, wie sein Gemüth ihn treibt, zur Ausübung dieses Amts vor die Gemeinde treten darf.

Ein letzter Unterschied zwischen Katholicismus und Protestantismus ist der, dass dort die Werke, hier nur der Glaube selig mache, indem die Werke, diese blosse Folge des Glaubens, ungenügend seien. Die Katholische Kirche dagegen giebt auf diesen äusseren Grund der Seligkeit so viel, dass sie die Werke für überflüssig genügend zum Seligwerden der gesammten Menschheit ansieht; so dass, wessen Werke als ungenügend befunden werden, durch Erkaufen der *opera supererogatoria* der Heiligen sich den hinreichenden Vorrath an Absolution verschaffen kann, um das Himmelreich zu erwerben. — Damit hängt dann auch zusammen, dass die Messe, ein Abendmal des Priesters ohne die Gemeinde, als die von Aussen gegebene Spendung des Sacraments, die Hauptsache ist, wogegen die Predigt zurücktritt. Die Messe wird alle Tage, auch ohne Predigt, gelesen, während diese im Protestantismus gerade der unerlässliche Bestandtheil und das Wesentlichste des Gottesdienstes ist, das Abendmal aber der Gemeinde meist nur an Festtagen gespendet wird. Diese sind auch im Protestantismus auf die Feier der

Geburt, des Todes, der Auferstehung, der Himmelfahrt Christi, und der Ausgiessung des heiligen Geistes beschränkt: während im Katholicismus die Heiligen, welche jene überflüssigen Werke vollbrachten, in vielen Festen gefeiert werden, auch der Cultus des Sohnes mit seiner Mutter, dieser sinnlichen Seite der göttlichen Dreieinigkeit, mehr gepflegt wird, als im Protestantismus.

c. Der höchste Gipfel des Cultus ist aber das ganze dieser mystischen Union gemässe Leben der Einzelnen, — die Christliche Ethik. In ihr ist erstens Dies enthalten, dass, wenn Christus von uns genossen und in uns auferstanden ist, wir durch Wiedergeburt einen neuen Menschen angezogen haben. Das ist die wahre Bedeutung der Auferstehung des Fleisches, indem in diesem Leben unser alter Leib, der zunächst das blos Natürliche ist, zum Diener des Geistes werde. „Esset und trinket", mahnt daher Fichte, „zur Ehre Gottes." In dieser Wiedergeburt hört aber auch der Zwiespalt der Einzelnen gegen einander auf, da derselbe nur durch die Triebe der Selbstsucht gesetzt ist. In der Ertödtung des einzelnen unwahren Selbsts bricht an diesem die ewige Persönlichkeit des Geistes durch, die fortan Jeder sich zum Ziele seines Strebens setzt. Mit dieser gemeinsamen Arbeit aller Menschen im Weinberge des Herrn schlingt also zweitens die Liebe um sie ein gemeinsames Band, das als die Gemeinschaft der Heiligen aufgefasst werden kann, in welcher sie sämmtlich Ein Heiliger sind. Durch diese Einheit der Vielen im Geiste ist aus der Dreieinigkeit eine All-Einigkeit geworden, das ganze Menschengeschlecht in Eine Gemeinde von Brüdern verwandelt. Dadurch dass der Einzelne sein Selbst zur ewigen Persönlichkeit des Geistes gemacht hat, ist er drittens dem Tode abgestorben. „Tod, wo ist Dein Stachel? Hölle, wo ist Dein Sieg? Der Todes Stachel aber ist die Sünde." Indem dieser Stachel ausgezogen worden, hat der Mensch das ewige Leben, und das bildet so den Schluss des Glaubensbekenntnisses. Das ewige Leben ist aber ein Gegenwärtiges, Positives, nicht, wie die Unsterblichkeit der Seele, ein Zukünftiges, Negatives. „So Ihr an mich glaubet, so habt Ihr das ewige Leben." —

Dies ist in der Kürze die Darstellung der vollendeten Religion, worin der absolute Geist als die gänzliche Durchdringung des objectiven und des subjectiven Geistes erscheint. Wir könnten also hier die Darstellung des absoluten Geistes,

und mithin das ganze System der Philosophie beschliessen, da namentlich dem metaphysischen Inhalt der höchsten Religion kein Mangel mehr anhaftet. Indessen an der Form ist noch Etwas auszusetzen, — nämlich eben die blosse Vorstellung des Dogma's, worbei der Cultus doch immer mehr oder weniger betheiligt ist, und in Mitleidenschaft geräth. Wie daher die Form der künstlerischen Anschauung der des religiösen Vorstellens weichen musste, so jetzt diese dem philosophischen Denken; und erst in ihm ist auch eigentlich der wahrhafte Inhalt der Religion gegeben. Es ist das Bedürfniss vorhanden, dass der religiöse Inhalt sich vor dem Richterstuhl des philosophischen Denkens rechtfertige. Diesem Bedürfniss hat die Aufklärung entsprochen, die zunächst aber nur den alten Glauben gestürzt hat, und nichts übrig liess, als die Muhammedanische Abstraction des höchsten Wesens, womit Gott unerkennbar wurde. Die Aufklärung verhielt sich gegen die Dogmen der Kirche aber darum nur negativ, weil diese sich, durch die der Vorstellung überhaupt angehörende Form der Aeusserlichkeit, bis zu dem Extrem steigerte, dass der Gottesdienst ein äusserlich angelerntes Ceremoniell selbst in einer fremden Sprache wurde; so dass an die Stelle der Freiheit der Kinder Gottes die Knechtschaft des Geistes getreten war, die sich auch darin kund gab, dass auf die Auferstehung des Fleisches in einem jenseitigen Leben vertröstet wurde, in diesem aber die Ertödtung des Fleisches durch Armuth und Ehelosigkeit der Priester an die Stelle getreten war, obgleich doch die Ehe als Sacrament gilt. Es ist ein Aufgeben der sittlichen Verhältnisse dieser Welt und eine Flucht in die Abstraction des Jenseits. Die Einheit aber mit dem allgemeinen Geiste der Kirche entartete in den blinden Gehorsam gegen ein äusserliches Gebot des unfehlbaren, höchsten Priesters. So rettet aus diesem Verderben der Kirche zunächst der Protestantismus die Innerlichkeit des Gemüths durch das Anrufen des Zeugnisses des Geistes, ohne indessen schon an dem Inhalt des alten Glaubens zu rühren, bis endlich die Philosophie, durch Umwandelung der religiösen Vorstellungen in philosophische Wahrheiten, den neuen Glauben herbeigeführt hat, der sich in die Gemeinde der Philosophen geflüchtet und zurückgezogen hat, die auch dem Dogma allein noch Schutz verleiht. Auf diese Weise hat der Philosoph zunächst nur für sein eigenes religiöses Bedürfniss gesorgt; doch ist ihm die

Aufgabe geworden, diesen Glauben immer weiter in's Volk zu verbreiten, immer popularer zu machen, und seinen Gedanken in eine neue religiöse Vorstellung zu kleiden. Dann wird die Gemeinde der Philosophie sich mit der Gemeinde des Glaubens, und der Gemeinde der Aufklärung, den sogenannten Gebildeten, versöhnen. Dann werden, wie Kant sagt, die Zänkereien um den Kirchenglauben aufhören, und die wahrhaft allgemeine (καθολική), die triumphirende Kirche erstehen, welche die Religion der Humanität und Liebe lehrt. Um alle Seeten, wie gross auch ihre Eigenthümlichkeiten seien, schlingt dann die Weltreligion ein gemeinsames Band und verkündet den allgemeinen Bund der Christenheit. Wie die Philosophie die Religion rechtfertigt, und dieselbe als vernünftig begreift: so erkennt sie auch ihre Schranken an. Denn wenn im Cultus auch die Immanenz des Göttlichen im Menschengeiste gesetzt ist, so ist dieser Moment der mystischen Union doch nur ein vorübergehender, der der Transscendenz des Göttlichen wieder den Platz einräumt. In der Philosophie dagegen wechseln beide Zustände nicht, sondern werden in der Simultaneität des denkenden Begriffs gehalten, indem die Objectivität des göttlichen Geistes selbst mit der menschlichen Subjectivität coincidirt. Der metaphysische Begriff der Ewigkeit des Absoluten hat sich aus der Zersplitterung in die Zeitmomente der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zur absoluten Präsenz der ewigen Persönlichkeit des Geistes im denkenden Philosophen zurückgenommen.

Drittes Kapitel.

Die Geschichte der Philosophie.

§. 638. Dieses absolute Subject-Object, der schaffende Gedanke, der, als gedachter Gegenstand, sich im denkenden Subjeet auf adäquate Weise wiederspiegelt, Das ist der Begriff der Wissensehaft, in welcher der vollendete Inhalt des Absoluten aueh die vollendete Form des Bewusstseins erhalten hat. Jetzt haben wir durch dialektische Entwickelung erreicht, was wir anfänglich in der Einleitung des Systems nur lemmatiseh und vorläufig hinstellten. In der Philosophie ist das Wissen die Sache selbst; diese Wissensehaft können wir daher selbst das objeetive Denken nennen. Die Philosophie und die übrigen Wissenschaften waren ursprünglich Eins, gingen dann in einer mittlern Zeit auseinander, um sich zuletzt wieder als

Eins zu setzen; wozu in unsern Zeiten die ersten Keime gelegt wurden.

Die Darstellung des Begriffs der Philosophie und seiner Auslegung ist aber nur als Geschichte der Philosophie zu fassen, weil die Wissenschaft nur ist als sich selbst findend und hervorbringend; diese Geschichte ist Eins mit dem System, und dessen Probe. Die späteren Philosophen bereichern sich mit den Errungenschaften der frühern, und nehmen sie in sich auf; so dass ein letztes historisches System das System selber wird, und damit der Kreislauf der Encyklopädie beschlossen ist. Was an einem geschichtlichen Systeme bleibt, ist sein Princip; und die Totalität der Principien, in eine Einheit zusammengeflochten, ist das wahre System. Wie der Anfang unserer Darstellung das Ende begründete, so erzeugt dieses jenen.

Aus dem Begriff der Wissenschaft ergiebt sich sogleich die Eintheilung der Geschichte der Philosophie. Der Geist geht von der unmittelbaren Einheit des absoluten Seins und des menschlichen Denkens aus, die er im Cultus der höchsten religiösen Sphäre gewonnen hatte. Das ist erstens die Griechische Philosophie im Alterthum, die unmittelbare, naive Weise der Wahrheit von Thales bis Plato. Doch um zum Bewusstsein dieser concreten Idee zu kommen, muss die Philosophie sich zweitens in den Gegensatz der subjectiven Idee gegen die objective Idee begeben; — die Lateinische und Arabische Philosophie im Mittelalter, von Aristoteles bis Jacob Böhme. Die dritte Periode ist die der bewussten Rückkehr aus dem Kampfe der Gegensätze, — die moderne Philosophie von Descartes bis Hegel. Die sogenannte Orientalische Philosophie ist noch keine Philosophie, weil sie ganz mit der Religion verflochten ist. In der Griechischen Philosophie entwickelt sich die Wissenschaft unabhängig von der Religion, und lässt sie bei Seite liegen. In der Lateinischen Philosophie gestaltet sich ihr Verhältniss als ein jeweiliger Sieg der Einen Sphäre über die andere, bis in der modernen Zeit schliesslich die Versöhnung beider Formen der absoluten Wahrheit, ungeachtet ihrer vollständigen Selbstständigkeit gegen einander, herbeigeführt wird.

A. Die Griechische Philosophie.

§. 639. Jede Periode ist aber Totalität, und entwickelt sich selbst zu einem Ganzen. Auf den Standpunkt der Griechischen

Philosophie hat der Gedanke noch nicht das Zutrauen verloren, die objective Welt zu erkennen; er ergreift sie, wie sie unmittelbar ist, und findet sich in ihr wieder. Die wirkliche Welt ist aber selbst einerseits die bewusstlose Natur, andererseits die Welt des Bewusstseins. In Beiden erkennt sich das Denken in seinem Gegenstande, nur dass es sich einmal nach Aussen wendet, und dann sich in sich reflectirt. So haben wir vorerst Naturphilosophen, welche das absolute Princip in der Natur sehen, sodann Moralphilosophen, welche es im Innern des Geistes suchen. Endlich wird die Wahrheit im Subject-Object als Idee erfasst, indem der reine Gedanke sich in die zwei Seiten seiner Wirklichkeit, Natur und Geist, auseinanderlegt. Die Naturphilosophie stellen die Philosophen von Thales bis Anaxagoras auf. Die Ethik wird von den Sophisten, Sokrates und den Sokratikern vorgetragen. Die Totalität der Griechischen Philosophie bildet Plato. Wenn Thales als der Erfinder der Naturphilosophie, Sokrates als der der Ethik gerühmt wird: so gilt Plato für den Erfinder der Dialektik, nämlich als eines Gliedes im System. Denn sporadisch ist die Dialektik auch vor ihm geübt worden, namentlich vom Eleaten Zeno, wie denn die Philosophie ohne Dialektik eigentlich nicht gedacht werden kann. Erst Plato hat aber überhaupt ein System aufgestellt, d. h. die Ausführung des Princips durch die ganze Breite der Welt vorgenommen, während seine Vorgänger sich meist mit dem Principe begnügten, und dessen Durchführung in's Einzelne fast immer sehr mager ausfiel.

1. Die Naturphilosophie.

§. 640. So wenig die Orientalische Philosophie eigentliche Philosophie ist, so wenig sind es die Sätze der sieben Weisen Griechenlands, weil sie noch kein philosophisches Princip der theoretischen Wahrheit aufstellten: sondern nur allgemeine Sätze aus der Erfahrung des gemeinen Lebens abstrahirten, und als praktische Nützlichkeitsregeln dem Bewusstsein ihres Volkes überlieferten. Thales gehört zwar noch zu ihnen, gilt aber zugleich als der Urheber der Philosophie, weil er zuerst Ein allgemeines Princip aller Dinge lehrte. Wenn dies Princip auch noch nicht in Form des reinen Gedankens auftrat, so schlummerte der Gedanke doch schon hinter der mehr oder weniger noch sinnlichen Gestalt, in die es gekleidet ist. Der Fortschritt ist hier, dass erstens ein concreter Naturgegenstand: zweitens die

abstracte Naturform, die Zahl, zur Würde des absoluten Gedankenprincips erhoben wird; bis drittens der reine Gedanke, als solcher, diese ihm gebürende Stellung erhält. So haben wir der Reihe nach die Jonische, die Pythagoreische, und die Philosophie der Eleaten bis Anaxagoras zu betrachten.

a. Die Jonische Philosophie.

§. 641. Alle Jonischen Naturphilosophen gehen von dem Gedanken aus, dass nur Ein Wesen existire, aus welchem Alles entstehe, und in welches es zurückgehe; so dass es kein eigentliches Entstehen oder Vergehen gebe, sondern Alles nur Veränderung der Einen zu Grunde liegenden, sich selbst gleich bleibenden Substanz sei. Es erhellt hieraus, dass alle diese Philosophen nur nach dem Stoff des Universums, nach seiner materiellen Ursache: d. h. nach dem, woraus die Dinge geworden sind, fragten, ohne sich um das Wie und die Form viel zu bekümmern. Obgleich dieser Stoff aber noch ein sinnlicher Gegenstand der Natur war, so erweiterten sie ihn doch unbewusst zu einem Gedankenprincip. Wenn Thales sagte, das Wasser sei das Princip aller Dinge, und Anaximenes die Luft als solches setzte: so schwebte dem Thales offenbar der Gedanke der Neutralität, der im Wasser enthalten ist, und es leicht in die verschiedenen Aggregatzustände übergehen lässt, vor. Und die Luft identificirte Anaximenes ausdrücklich mit dem Leben und der Seele, wie Dies auch aus den Ausführungen seines Schülers, Diogenes von Apollonia, erhellt.

Darüber, wie die Dinge aus Luft und Wasser hervorgehen, wussten sie nichts Anderes zu sagen, als dass es durch Verdichtung und Verdünnung geschehe. Daher Einer, man weiss nicht recht wer, das erste Princip auch als ein Mittleres zwischen Luft und Wasser fasste. So viel steht aber fest, dass, dieses Mittlere in seiner Abstraction als die Materie ausgesprochen zu haben, das grosse Verdienst des Anaximander ist, der damit auch im Stande war, an die Stelle der rohen Verdünnung und Verdichtung, einen speculativen Gedanken zu setzen. Weil die Materie nämlich, als ein Mittleres, alle Extreme in sich schloss, Warm, Kalt, Feucht, Trocken: so entstehen alle Dinge, sagte er, durch Ausscheidung und Mischung aus der schon alle Gegensätze in sich enthaltenden Materie. Das ist der erste Schimmer der Dialektik, wie auch der der Ethik darin lag, dass er den

Rückgang aller Dinge in die Materie als Gerechtigkeit bezeichnete. Was das logische Gedankenprincip betrifft, welches in diesen Jonischen Symbolen des Gedankens enthalten ist, so stellt sich der Fortschritt in folgender Vierheit dar. Thales machte ein endliches, bestimmtes Naturwesen zum Princip: Hippo ein endliches, unbestimmtes, indem er das Feuchte dazu erhob; Anaximander stellte dann ein unbestimmtes Unendliches auf, bis Anaximenes endlich die höchste Stufe der Jonier erstieg, indem seine Luft ein unendliches und dennoch bestimmtes Princip war.

b. Die Pythagoreer.

§. 642. Indem zunächst die qualitative Natur zum Absoluten gemacht wurde, nämlich ein bestimmtes Naturelement, darauf die quantitative Natur als Materie an die Stelle gesetzt wurde: so entwickelte diese, aus ihrer quantitativen Unendlichkeit oder Unbestimmtheit, die qualitative Bestimmtheit und Endlichkeit. Das vermochte sie jedoch nur, wenn sie aus ihrer quantitativen Unendlichkeit in die quantitative Endlichkeit trat, also von der Quantität zum Quantum überging. Dieses aber hat zu seiner abstracten Naturform die Zahl, welche auf diese Weise zwischen Natur und Gedanke in der Mitte steht. Indem also Pythagoras den kühnen Satz aussprach: Die Zahlen sind die Principien aller Dinge; so lag sein Fortschritt gegen die Jonier darin, diejenige Naturform zum Princip gemacht zu haben, welche sich dem Gedanken schon entgegenhebt. Auch machte er nicht die empirische Zahl, sondern die Principien der Zahlen, d. h. die Wesenheiten der Mathematik, zu Principien der Dinge: also die unbestimmte Vielheit, als Continuität oder Unbegrenztes, und die Grenze oder das bestimmte Eins, als Discretion, indem jede Zahl eine mit einer Discretion gesetzte Continuität ist.

Die Bestimmtheit oder das Eins zogen die Pythagoreer der Unbestimmtheit, als der Zweiheit, die Form der Materie vor. Das Vollkommene war ihnen aber die Einheit des Bestimmten und des Unbestimmten, der Form und der Materie; und Das nannten sie die Dreiheit. Da diese Drei, Einheit, Vielheit und ihre Einheit, selbst wieder zusammen Eins sind, so gewannen sie die Vierheit als ein weiteres Princip. Wird diese Vierheit dann wiederum so entwickelt, dass auch die Gegensätze zwischen der abstracten und der erfüllten Einheit ganze Zahlen sind: so

nannten sie Dies die thätige Vier (τετρακτύς), die, als entwickelte Totalität (1+2+3+4), die Zehnzahl bildet; die heiligste Zahl, und die Quelle und Wurzel aller Dinge.

Wir ersehen hieraus, welche Menge von Kategorien schon von den bisherigen Naturphilosophen als Principien aufgestellt wurden: Entstehen, Vergehen und Veränderung, Bestimmtheit und Unbestimmtheit, Endlichkeit und Unendlichkeit, Discretion und Continuität, Einheit und Vielheit, Form und Materie. In Bezug auf dies letztere Paar machen die Pythagoreer gegen die Jonier zunächst den grossen Fortschritt, dass sie nicht blos die materielle Ursache der Dinge als die unendliche Reihe der Einer, sondern auch die formelle Ursache aufsuchten: nämlich die bestimmte Zahl, welche diese Reihe unterbrach und begrenzte, ihr damit aber eben eine andere Form gab, während die Jonier mit ihrer Verdichtung und Verdünnung eben nicht über die grössere oder geringere Quantität hinauskamen. Auch ist es eine richtige Einsicht der Pythagoreer, ihr Princip, die Zahlen, als den Dingen immanent zu setzen, während Luft und Wasser bei den ersten Joniern ein besonderes Bestehen ausserhalb der von ihnen hervorgebrachten Dinge hatten.

Endlich wagten die Pythagoreer den ersten Versuch, die Welt aus ihrem Principe zu erklären; was aber bei ihnen, wie bei allen anfänglichen Philosophien, darum nur höchst dürftig ausfallen konnte, weil deren Principien selbst noch sehr arm waren. Höchstens die quantitative Natur waren die Pythagoreer im Stande, aus solchen Principien abzuleiten; und für geistige Dinge, ja ethische Verhältnisse, bis wohin sie sich auch verstiegen, mussten sie sich blos mit Vergleichungen, Aehnlichkeiten, selbst Spielereien begnügen. Was zuerst den Raum betrifft, so sagten sie: der Punkt sei Eins, die Linie Zwei, die Fläche Drei, der Körper Vier. Am Himmel, behaupteten sie dann, herrsche die Zehnzahl: zehn Himmelskörper, welche das Centralfeuer, die Einheit, umgeben; nämlich Sonne, Mond, Mercur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn, Erde, Gegenerde (die sie, im Widerspruch zur sinnlichen Wahrnehmung, lediglich aus dem Gedanken erschlossen), das Firmament. In der Musik ergeben ferner die drei Verhältnisse der vier einfachsten Zahlen, 1:2, 2:3, 3:4, den harmonischen Dreiklang, der auch die Grundlage für die Abstände der Planeten bilde; woraus die Musik der Sphären entspringe. Wenn aber endlich auf geistigem Gebiete Gott als

Einheit, das Erkennen als Zweiheit, die Gerechtigkeit als ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος (2×2), die Ehe als 5 (2+3), — d. h. aus Ungeraden und Geraden, nämlich dem Männlichen und Weiblichen, bestehend, — die gute Gelegenheit als die Sieben (weil diese Zahl für natürliche Entwickelungen günstig schien) bezeichnet wurden, so sind solche Gleichnisse werthlose Tändeleien.

c. Von den Eleaten bis zu Anaxagoras.

§. 643. Nicht schüchtern, sondern muthig, führten die Eleaten den Gedanken als das allein Seiende in die Philosophie ein, und zwar in seiner ungetrübten Reinheit: während Heraklit, die Atomisten und Empedokles ihn wieder an eine Naturform banden, bis Anaxagoras denselben, als den schrankenlosen Herru über die Natur, zu deren absolutem Principe erhob, und damit wie ein Nüchterner unter den bisher faselnden Naturphilosophen erschien.

α. Die Eleatische Philosophie.

§. 644. Die Eleatische Philosophie sah ein, dass die formelle Ursache, welche die Pythagoreer aufgestellt hatten, unfähig sei, die qualitative Veränderung der Dinge zu erklären. Und weil sie an der Bemühung, ein solches Princip der Bewegung zu erforschen, unterlagen: so setzten sie das All nicht nur als unentstanden und unvergänglich, was die Früheren bereits gethan hatten, sondern auch als unveränderlich, und darum eben als den Gedanken. Während Xenophanes das Princip aber als das Eine fasste, so Parmenides als das Sein: „Nur das Sein ist; und da der Gedanke auch ist, so ist Sein und Denken identisch.“ Das Nichtsein ist ihm aber nicht, weil sonst Vielheit und Veränderung wären. Die Vielheit und der Wechsel der Dinge erschien dieser Schule daher als das Trügerische, Unwahre, die Einheit allein als das Wahre. Xenophanes unterschied noch gar nichts in seinem Princip: Parmenides fasste den Gedanken mehr als Form-Ursache; Melissus mehr als materielle Ursache. Aber auch Letzterer ist Idealist, indem der Gedanke ihm der Stoff der Dinge war.

Zeno endlich zeigt sich schon als einen Meister in der Dialektik, indem er an der Materie und an der Bewegung den Widerspruch nachweist, den die Vielheit haben würde, um dadurch indirect den Satz der ideellen Einheit, den seine Vor-

gänger aufgestellt hatten, zu erhärten. Das materielle Eins, sagte er nämlich, existire nicht, weil es, um zu sein, eine Grösse haben müsste, also getheilt werden könnte, damit aber Vieles, und nicht Eins wäre; Vieles könne die Materie aber auch nicht sein, weil das Viele aus lauter Eins, d. h. aus lauter Nichtseienden, bestehen würde. Ebenso widerspreche sich die Bewegung, weil der fliegende Pfeil in jedem Punkte, den er durchlaufe, ruhen müsste: die Bewegung also eine Succession von lauter Ruhepunkten, d. h. nicht wäre. Wenn beim Vortrag dieses Satzes einer seiner Zuhörer im Hörsaal auf und abspazierte, um ihn zu widerlegen: so ist es eine Rohheit, die Erscheinung der Bewegung, die Zeno nicht leugnete, für den wahren Begriff, den er widerlegen wollte, auszugeben.

β. Heraklit, die Atomisten und Empedokles.

§. 645. Schon Parmenides konnte sich der Wahrnehmung und ihres bunten Spiels der Mannichfaltigkeit nicht ganz entschlagen. Die Nachfolger der Eleaten, zu derselben Einsicht gelangt, nahmen also zu dem Gedankenprincip dieser Schule das materielle wieder hinzu, und versuchten, Beide, so gut es ging, mit einander zu versöhnen, weil nur so die wirkliche Welt erklärt werden konnte. In Heraklit finden sich beide Principien noch in naiver unmittelbarer Einheit verbunden: Leucipp und Demokrit lassen sie in den Gegensatz treten; welchen Empedokles, wiewohl noch auf unvollständige Weise, wieder zu vermitteln strebt.

αα. Heraklit erklärte den ewigen Wechsel aller sinnlichen Dinge, den er mit einem dahineilenden Strome verglich, die Welt selber als den Einen unwandelbaren Gedanken, der ihr Princip bilde. Diesen Gedanken nannte er Vernunft, Maass der Dinge, und symbolisirte ihn als Feuer, Ausdünstung; so dass alle einzelnen Dinge aus Feuer-Vernunft entstehen, und wieder darin zurückgehen, während dabei das Ganze unveränderlich dasselbe bleibe. Er hat damit Eins und Vieles, Ganzes und Theile, Harmonisches und Disharmonisches dialektisch identificirt: und alle diese Gegensätze in den Gedanken des Werdens, als der Einheit des Seins und des Nichts, zusammengefasst; — der erste speculative Gedanke, bei dem Hegel in der Logik „Land“ ausrufen zu können behauptet. Heraklit sagt geradezu: „Alles ist, und ist auch nicht.“ Das Sterben des Einzelnen, des

Menschen, sei sein Hineingeborenwerden in's Allgemeine, die Götter. Nur das sei wahr, was wir an allgemeiner Vernunft in uns haben: was wir Besonderes, Lüge. Wachend leben wir in der allgemeinen Vernunft, die wir durch's Athmen in uns einsaugen; im Schlafe erlösche dies Feuer der Vernunft zur blossen Kohle. So hielt Heraklit es für die höchste Seligkeit, sich in diese göttliche Vernunft zu verlieren.

ββ. Weil dem Heraklit die bewegende Ursache nicht verschieden war von dem ewigen Flusse, den sie bewirkte: so spiegelte sich das unbewegliche Eine in den beweglichen Vielen, die damit aber selber Eins, also, wie dieses, Princip wurden. Das ist der Standpunkt der Atomisten, Leucipp und Demokrit: die Principien der Dinge sind ihnen das Viele, welches damit selber zur Unwandelbarkeit erstarrte; und da jedes der Vielen Eins ist, so setzten sie es als untheilbar (το ἄτομον). Das Atom war ihnen, als das Unbewegliche, das Seiende. Da sie aber die Veränderung oder Bewegung nicht nur, sondern auch das Entstehen und das Vergehen erklären wollten: so machten sie zur bewegenden Ursache dieser Processe das Nichtsein, das sie, als ein zweites Princip, dem Sein, als der materiellen, wiewohl unsichtbaren Grundlage, entgegensetzten. Das Sein nannten sie das Volle, das Nichtsein das Leere, sagten aber, im Gegensatze zu Heraklit: „Das Sein ist um nichts mehr, als das Nichtsein;“ — wohlverstanden in der Erscheinungswelt, während in Wahrheit (ἑτεῇ), d. h. in der Gedankenwelt, nur die Atome seien.

In der sichtbaren Welt giebt es daher, nach der Atomistik, weder ein absolut Volles, noch ein absolut Leeres, sondern nur deren Mischung. Die Entstehung der Welt erklärten sie aber daraus, dass das Volle in das Leere eingehe: wobei die feinsten Atome, das Feuer, sich nach Oben bewegen; sodann folgen Luft und Wasser, — und die Erde, als das Dichteste, nehme den untersten Ort ein. Da, wie diese Vier, so auch die übrigen Dinge nur eine Mischung des Vollen und des Leeren seien: so seien sie nur nach dem verschiedenen Grade dieser Mischung verschieden, indem sie entweder dichter oder dünner seien; so dass ihr Unterschied nur ein quantitativer sei. Auch die Unterschiede in den Atomen selbst sollten nicht qualitativer Art sein, sondern nur in einer verschiedenen Gestalt, Ordnung oder Lage derselben bestehen. Wenn sich nun ihre Gestalt ändere, so gebe

es Entstehen und Vergehen: wenn aber nur die Ordnung oder die Lage, — Veränderung.

γγ. Empedokles verband die beiden Gedanken des Einen und des Vielen mit einander; aber er verschmolz sie noch nicht dialektisch zu einem dritten, sondern liess nur einen Wechsel beider Zustände eintreten. Bald floss ihm durch die Freundschaft Alles in Eins zusammen, bald ging durch die Feindschaft das Eine in Vieles auseinander. Diese beiden Gedanken setzte er als die bewegenden Principien der Dinge, als materielle Ursache aber die vier Elemente: Feuer, Wasser, Luft und Erde; wobei er das Feuer auch wiederum, im Gegensatze gegen die drei anderen, zur bewegenden Ursache rechnete. Er vervollständigte so die Lehre seiner Vorgänger in Bezug auf die Elemente, indem, während jedes bisher nur einen Vertreter gehabt hatte (Pherecydes hatte die Erde zum Principe erhoben), er sie nunmehr alle heranzog. Doch waren ihm auch die Elemente noch nicht die erste Materie der Dinge, sondern er nahm Vorelemente an, und näherte sich damit den Atomisten.

Empedokles unterschied nämlich eine Stufenfolge von Processen: durch die Feindschaft trenne sich erstens das Eine in Vieles, die Vorelemente; durch Verdichtung oder Verdünnung werden diese zweitens zu den vier Elementen; und erst aus denselben, wenn sie, in verschiedener Quantität verbunden werden, entspringen drittens die Dinge. Die Formen der Dinge seien daher nur materielle Gemische, denen die bewegenden Gedanken-Principien von Aussen kamen. Für diese aber blieb Empedokles sich nicht einmal consequent, indem nicht nur die Feindschaft, sondern bisweilen auch die Freundschaft trennte. Denn wenn die vier Elemente zusammengingen, um ein Ding hervorzubringen, so war Dies eine Trennung jedes Elements von sich selbst. Auch die vierte von Aristoteles angenommene Ursache, die Zweckursache, oder das Gute, fing er an, hereinzubringen, indem ihm die Freundschaft als das Gute, die Feindschaft als das Böse galt: im Gegensatze zu Heraklit, der den Krieg, als das Heraustreten der Dinge aus dem Chaos, zum Vater aller Dinge machte, also vielmehr für das Gute ansah.

γ. Anaxagoras.

§. 646. Das Schwanken des Empedokles hob Anaxagoras auf, indem er die Vernunft (νοῦς) klar und deutlich als Zweck-

princip setzte, das aber als Seele zugleich das bewegende sein sollte. Die materielle Ursache nannte er Homöomerien, qualitative Atome von unendlicher Vielheit. Hiermit behauptete er das gerade Gegentheil von der Lehre des Empedokles. Denn während dieser die Elemente für einfach hielt und die Dinge aus ihnen zusammensetzte, sagte Anaxagoras, die Dinge seien einfach, indem Gold z. B. nur aus Gold-, Knochen nur aus Knochen-Atomen bestehe: also das Ursprüngliche seien, die Elemente aber nur ein Gemisch aus ihnen. So zog Anaxagoras das Individuelle, als den sich erhaltenden Zweck, dem Elementarischen vor.

Das ist zugleich der Punkt, wo der anscheinende Dualismus des Anaxagoras, der Widerstreit zwischen seinem geistigen und seinem materiellen Princip, sich zu lösen hat. Denn wenn die qualitativen Gold-, Fleisch- oder Knochen-Atome sich aus dem Chaos ausscheiden, um sich mit einander zu verbinden: so ist ihm Dies das Thun der Vernunft selbst, nämlich der intellectuellen Form, als des sich im Materiellen erhaltenden ideellen Zwecks. Die Vernunft nennt Anaxagoras daher das Ueberwindende, und macht sie somit auch zum Principe des Erkennens; so dass er es erst ist, welcher das Gedanken- und das materielle Princip wahrhaft zu Einer Einheit zu verknüpfen vermochte. Der Mangel des Anaxagoras war nur, dass er wieder einseitig in die materielle Erklärung zurückfiel, statt den νοῦς, das Gute, consequent als Princip festzuhalten: er nahm nämlich zu diesem, als zu einem *Deus ex machina*, nur dann seine Zuflucht, wenn ihn die materielle Erklärungsweise im Stiche liess. Doch fasste er darum diesen Zweckbegriff nicht als einen ausserweltlichen Gott, da er sagte, dass die Vernunft allen Wesen, grossen und kleinen, hohen und niedrigen, inwohne.

2. Die ethische Philosophie.

§. 647. Nachdem einmal der Gedanke so als Princip an die Spitze der Welt gestellt worden war, musste sich der philosophirende Geist von der Aussenwelt abwenden, und in sein Inneres einkehren, um daselbst die letzten Principien aufzusuchen. Indem der Gedanke aber alles Bestehende auflöst, um es aus sich selbst wieder zu erzeugen: so trat an die Stelle des objectiven Natur-Princips das subjective Princip der Ethik; und zwar zunächst in seiner schroffen Subjectivität als Zweck des Einzelnen bei den Sophisten, dem Sokrates sodann die Form der

Digitized by Google

abstracten Allgemeinheit gab, bis schliesslich von den Sokratikern eine bestimmte Besonderheit dieses Allgemeinen angestrebt wurde.

a. Die Sophisten.

§. 648. Der Name der Sophisten, denen wir zuerst begegnen, hatte anfänglich keinen schlechten Beigeschmack; sondern, statt der Dichter und Rhapsoden, wurden nun sie die Lehrer der Künste und der Wissenschaften, indem sie die Bildung in Griechenland einführten, um die Leute weise zu machen (σοφίζειν). Da die Weisheit aber die Quelle der Macht sei, so wollten sie den Einzelnen lehren, wie er zur Herrschaft über seine Mitbürger gelangen könne. Denn da, nach dem Wankendwerden aller Dinge, das zufällige Subject, das der wahren Richtschnur für seine Handlungen entbehrte, einzig und allein übrig geblieben war: so konnte sein Zweck noch nicht die Festigkeit des Guten, sondern nur das beliebige Wohl sein, das in jedem besondern Falle durch willkürliche Dialektik, als das jedesmal Nützliche, zum Guten gestempelt wurde. Das war der Punkt, an welchem das Verrufensein der Sophisten ausbrach.

Prodikus besang Hercules am Scheidewege, wo er die Wahl zwischen der Tugend und dem Laster hatte. — Protagoras sagte, der Mensch sei das Maass aller Dinge, nämlich der Mensch nach seinen sinnlichen Begierden und Leidenschaften. Er stellte daher den Satz auf: „Die Dinge sind für einen Jeden das, was sie ihm scheinen"; womit jede objective Wahrheit vernichtet, und zur blossen Gewissheit im Ich herabgesetzt wurde. — Diese Subjectivität suchte Gorgias wissenschaftlich in seinem Buche: „Ueber die Natur oder das Nichtsein", durchzuführen. Dasselbe zerfiel in drei Abschnitte: 1) dass Nichts sei, weil das Sein sich widerspreche; 2) dass, wenn auch Etwas wäre, es doch undenkbar und unerkennbar wäre, weil die Vorstellung nicht die Sache selber sei; 3) dass, wenn man es auch erkennen könnte, es doch unmittheilbar wäre, weil die Sprache nicht die Sache sei.

b. Sokrates.

§. 649. Der Willkür der Subjectivität trat zweitens Sokrates, auf demselben Boden mit den Sophisten stehend, doch schnurstracks entgegen, indem er das Princip der Subjectivität selber als das objective, allgemeine Gute aussprach. So ist er der Erfinder der Moral geworden, die das Gute aus dem Subjecte,

nicht mehr aus den bestehenden Sitten und Gesetzen, schöpfte. Daher abstrahirte er zunächst das Allgemeine durch Induction aus den einzelnen Fällen, um es hernach klar und deutlich zu definiren, und zu lehren. Seine dialogische Methode war eine populare Dialektik, und zwar erstens die schon (§. 482) erwähnte Ironie, indem er sich unwissend stellte, um Jünglinge, Künstler und Sophisten, die sich für weise hielten, zu veranlassen, ihre Meinungen auszusprechen. Hatte er sie dann verwirrt und beschämt, indem sie sich dabei in Widersprüche verwickelten: so blieb er nicht bei diesem negativen Resultate stehen, dass sie die falschen Allgemeinheiten, die sie bisher besessen hatten, nur aufgaben; sondern er kam zum zweiten Theile seiner Aufgabe, aus ihrem eigenen Innern die wahre Idee des Guten zur Geburt zu fördern, — was er seine Hebeammenkunst nannte. Lernen, sagte er daher, sei nur Erinnern dessen, was im Innern schon schlummere, um es zu erwecken und hervorzulocken, nicht von Aussen in den Geist hinein zu legen.

Den Sinn des Orakels, dass Sokrates der weiseste aller Menschen sei, wollte er also, in consequenter Durchführung seiner Ironie, dahin verstanden wissen, dass er allein wisse, dass er nichts wisse, — nämlich als etwas Angelerntes: alle übrigen Menschen aber nicht einmal wüssten, dass sie nichts wüssten, — als Vorurtheile. Eine neue Wissenschaft strebte er dergestalt auf den Ruinen der alten aufzubauen, — eine Wissenschaft, die aus dem Innern des Gedankens spross. Daher befragte er auch in praktischen Dingen nicht das Orakel, sondern hörte nur auf die Stimme seines eigenen Schutzgeistes in ihm.

Dieser Neuerung wegen, dass er das Gute lediglich aus dem Innern des Geistes zu schöpfen wagte, verurtheilten ihn die Athener. Theoretisch drückte er sein Princip so aus: „Alle Tugenden sind Erkenntnisse“. Praktisch führte er in dieser Hinsicht z. B. aus, dass, wenn die Wahrheit reden gut sei, Dies doch nur unter Einschränkungen gelte, welche eben die Einsicht feststelle. Denn Lügen sei z. B. erlaubt, um den Feind im Kriege zu täuschen, oder die eigenen Krieger durch Aussicht auf Verstärkungen, wenn sie auch nicht im Anmarsch seien, vertrauungsvoller zu machen. Wenn er aber mit Protagoras den Menschen zum Maass aller Dinge machte, so war dieser Mensch doch nicht mehr der einzelne, subjective Mensch, sondern die in ihm waltende objective, allgemeine Vernunft.

c. Die Sokratiker.

§. 650. Die nächsten Schüler des Sokrates suchten drittens dieses allgemeine Princip des Guten, welches als solches eigentlich inhaltlos war, mit dem subjectiven Inhalte des sophistischen Zwecks zu versöhnen: und so diesen selbst in die Allgemeinheit zu erheben, die ihm bisher fehlte; damit er auf diese Weise die Objectivität gewönne, welche ihm vorher im Sokratischen Principe nur entgegenstand. Wenn sie diese Allgemeinheit zunächst blos negativ und dialektisch zu erreichen suchten, indem sie alles Endliche aus dem Guten ausschlossen: so wollte eine zweite Richtung, positiv auf ethischem Wege, den sinnlichen Zweck veredeln; während die dritte Schule, zwischen die beiden ersten hindurch steuernd, ihn auf das Naturgemässe beschränkte.

α. Die Megariker.

§. 651. Die von Euklides gestiftete Megarische Schule verglich die Vielheit des sophistischen Scheins mit der wesentlichen Idee des Guten, welche Sokrates aufgestellt hatte: und hielt, wie die Eleaten, die Vielheit der Dinge für das Nichtseiende, das Gute oder Eine, auch Gott genannt, für das allein Seiende. Wie Zeno, suchten diese Männer den Widerspruch an diese bunte Mannichfaltigkeit der Erscheinung zu bringen, um sie dadurch auflösen zu können. Nur war, besonders bei Eubulides, die Dialektik nicht, wie bei Zeno, gegen die sinnliche Wahrnehmung, sondern gegen die sinnliche Vorstellung gerichtet. Es war mehr eine Antilogik, ein blosser Wortstreit; weshalb die Megariker auch Eristiker genannt wurden. Doch war meist ein Gedanke hinter dem Worte verborgen, wie wenn es hiess, dass Ein hinzugefügtes Korn endlich einen Haufen, — Ein ausgerissenes Haar endlich den Kahlkopf mache; denn darin liegt das Umschlagen der quantitativen Vermehrung oder Verminderung in ein qualitativ Anderes. Am Reinsten zeigt sich die Dialektik noch in Stilpo, der alles Einzelne, kraft der Sprache, in's Allgemeine erhob. Der einzelne Kohl, behauptete er, existire nicht, nur der allgemeine; denn Kohl sei schon vor 10,000 Jahren gewesen. Wer „Mensch“ sage, sage keinen einzelnen, sondern nur den allgemeinen Menschen. Jedes Allgemeine sei ein so Selbstständiges, dass es nur von sich selbst ausgesagt werden könne; der allgemeine Begriff einer Sache sei mit keinem andern vermischbar.

β. Die Cyrenaiker.

§. 652. Gerade das entgegensetzte Schauspiel bieten uns die Cyrenaiker dar, indem sie innerhalb des positiven Belassens der sinnlichen Einzelnheit das Allgemeine aufzufinden trachten. Das Gute, der praktische Zweck, sagten sie, sei die sinnliche Lust: theoretisch aber die Empfindung das Kriterium der Wahrheit. Um jedoch nicht sophistisch zu sein, sondern sich auf dem Sokratischen Standpunkt zu erhalten, schritt die Schule zu immer grösserer Verallgemeinerung ihres Princips fort. Aristipp, ihr Gründer, setzte zwar noch das einzelne Vergnügen jedes Augenblicks als den letzten Zweck: aber er verlangte schon, dass es mit Bildung, mit Verstand genossen werde. So wurde das Verhältniss des Subjects zum Gegenstande die Hauptsache; und es fragte sich immer, was der Weise thue, da nur Dies wohlgethan sei.

Hieran knüpfte Theodorus an, indem er die sinnliche Lust und Unlust für gleichgiltig erachtete. Der gute Zweck sei die Freude. die ich über den Verstand empfinde, mit welchem ich das passende Vergnügen aufsuche: das Böse das Leid über den Unverstand, mit welchem ich mir einen Schmerz zuziehe. Darin ist die Allgemeinheit des Zwecks eigentlich schon enthalten, indem die grösste Befriedigung in die Harmonie meines besondern, sinnlichen Daseins mit meiner allgemeinen intellectuellen Substanz gesetzt wird. — Die Allgemeinheit des Zwecks kommt dann auf negative Weise im Satze des Hegesias zum Bewusstsein, dass an sich nichts weder angenehm noch unangenehm sei. Der Weise strebe daher weniger nach Gütern, als nach der Befreiung von Uebeln, von den Beschwerden des Lebens. Nur dem Thoren könne daran gelegen sein, zu leben; eine Behauptung, welche ihm den Beinamen πεισιθάνατος eintrug. — Anniceris endlich verliess eigentlich schon das Cyrenaische Princip und bildet den Uebergang zum Cynismus, indem er sagte: um der Freundschaft, des Vaterlandes und dergleichen willen, müsse der Weise sich auch Beschwerlichkeiten unterziehen, und sei glückselig selbst bei wenigem Vergnügen. Das ist nun eben das, wovon die Cynische Schule ausgeht.

γ. Die Cyniker.

§. 653. Die Cynische Schule verhält sich gegen die sinnliche Lust negativ, um positiv zur Selbstständigkeit des allgemeinen Gedankens zu gelangen. In dieser Aufhebung des

Natürlichen ist dasselbe aber auch bewahrt, weil das Bedürfniss und seine Befriedigung nicht ganz unterdrückt werden kann. Indessen beschränken sich die Cyniker auf die wenigst möglichen, von der Natur unabweislich geforderten, — auf die nothwendigen Bedürfnisse; und Das nannten sie, der Natur gemäss (ὁμολογουμένως τῇ φύσει) leben. Mit der Unentbehrlichkeit der Lust schlagen die Cyniker zu den Cyrenaikern um, wie vorhin Diese in das Lager Jener durch die Beschränkung auf weniges Vergnügen wanderten.

Der Weise, behauptete Antisthenes, der Stifter der Schule, genüge sich selbst mit seiner Tugend; was ihn nicht hinderte, das Selbstgefühl seiner Eitelkeit in der Aermlichkeit seiner Tracht herauszukehren. — Diogenes von Sinope, „der Hund schlechthin" genannt, als den Namen der Schule in's Besondere tragend, sagte: keine Bedürfnisse haben, sei göttlich; so wenig als möglich, komme den Göttern am Nächsten. Doch zeigte sich auch in dieser Strengigkeit der Lebensweise sein Hochmuth. — Zum Bewusstsein über diesen Standpunkt der Schule kam Krates, wenn er in einer Hymne an die Musen dieselben bittet: „Schafft meinem Magen das nöthige Futter; auf immer hat er, um Knechtschaft zu fliehen, sich schmale Bissen gewählt. Nur an Gerechtigkeit will ich reich sein." Es ist aber ein Irrthum der Schule, auf dem Wege der Entbehrungen zur Unabhängigkeit von der Natur zu gelangen. Die Abhängigkeit vom Bedürfniss, und wenn es auch noch so gering ist, muss man zugeben: ungeachtet dieses Gebundenseins aber, die Freiheit des Geistes in den höhern Sphären der Sittlichkeit suchen. Das ist denn Plato gelungen, dessen Standpunkt wir jetzt zu schildern haben.

3. Die Platonische Philosophie.

§. 654. Plato erhob sich einerseits in den reinen Aether des Gedankens, und erging sich mit Freiheit in den Bewegungen desselben, — die Dialektik. Dann zeigte er, wie derselbe das schaffende Princip auch in der Natur und im Geiste sei; so dass Plato zuerst ein ausführliches System der Philosophie, als Dialektik, Naturphilosophie und Ethik, aufgestellt hat, das in künstlerischer Vollendung den Standpunkt der Griechischen Welt am Reinsten abspiegelt und den Schlussstein ihres Bau's ausmacht, wie denn die Philosophie einer Zeit immer der Gedanke dieser Zeit ist, der zuletzt in ihr auftritt, um sich als den

Keim einer neuen Zeit in den Schooss der Zukunft zu legen. Plato ist der letzte der eigentlich Griechischen Philosophen; und seine Nachfolger, wenn sie auch zunächst noch die Sprache Griechenlands beibehielten, entwickeln doch schon mehrentheils die bewegenden Gedanken der Römischen Welt. Das Mythische und Bildliche Plato's hangt mit der künstlerischen Darstellung zusammen. Plato selbst bezeichnet es aber als eine blos menschliche Ausdrucksweise, die also keinen Werth für die philosophische Wahrheit bat.

a. Dass der Gedanke das bewegende Princip der Welt sei, entwickelte Plato in seiner Dialektik, während Dies Anaxagoras nur sehr unvollkommen angedeutet batte. Plato definirte diese Wissenschaft als die Kunst, die Gedanken zu scheiden und zu mischen. Das Eins, sagte er, habe das Sein nothwendig an sich selbst, umfasse also zwei Gedanken. Und da jede dieser Seiten immer wieder beide Momente in sich schliesse, indem sowohl jedes Eins sei, als jedes Sein Eins sei, so sei das Eins unendlich Vieles. Wie in dem seienden Eins Alles identisch sei, so sei es in den vielen Seienden auch unterschieden. Das vom Sein Unterschiedene sei aber das Nichtsein. Dies Nichtsein, welches erst Veränderung und Leben in's Sein bringe, könne ihm nicht fehlen, weil es sonst eben die todte Ruhe wäre. Das wahrhaft Seiende sei also das Eins im Vielen, das Seiende im Nichtseienden, das Ruhende im Bewegten. Dies im Anderssein mit sich Identische sei also, als das Dritte, in welchem die Gegensätze verbunden seien, das Wahre, dem auch das Gute und das Schöne beigesellt seien. Wenn z. B. die Lust das Unbestimmte, die Vernunft das sie Bestimmende sei, so sei das Gute ein Maass; ebenso sei die Harmonie der Musik, als eine Begrenzung der unbestimmten Töne, das Schöne. Jede einheitliche Allgemeinheit des Gedankens in der Vielheit der erscheinenden Dinge sei, als dialektische Wahrheit, eine Idee, die in den natürlichen Gattungen als Schönheit, in den sittlichen Verhältnissen als das Gute auftritt. Diese Allgemeinheiten, als die Urbilder der Dinge, seien allein ewig, während die einzelnen Dinge, die an ihnen als Abbilder nur Theil haben, vergehen. Als Gattungen seien die Ideen die objectiv schaffenden Principien der Dinge: als Begriffe die menschliche E[illegible] die nicht von Aussen komme, sondern nur ein innerli[illegible]erden des ursprünglich in uns Angelegten sei. [illegible]to diese in uns angelegten Allge-

meinheiten mythisch durch Seelenwanderung in ein vergangenes Leben der Seele versetzt, wie sie auch in einem zukünftigen Leben die Unsterblichkeit der Seele ausmachen sollen: so müssen wir aus dieser menschlichen Sprechweise den darin eingehüllten, göttlichen Gehalt der Wahrheit selber herausschälen. Oder vielmehr, Plato erklärt uns naiver Weise selbst hinterher das Symbol. Denn indem er die Erkenntniss der sinnlichen Dinge Meinen und Vorstellen, erst das Erfassen der Ideen Denken und Wissenschaft nennt: so setzt er schliesslich hinzu, dass der Philosoph dieselbe schon in diesem Leben besitze, ohne dafür der Seelenwanderung zu bedürfen.

b. Die Naturphilosophie wird wieder menschlich als Schöpfungsgeschichte gefasst, welche ein Hineinlegen der Ideen in die sie aufnehmende Materie sei, womit der oberste Gott nebst seinen Untergöttern sich beschäftigt habe. Abgesehen von dieser Mythe, ist die Natur das Abbild der Idee des Guten, als des Ordnenden der sinnlichen Welt. Die Vernunft ist mit der sichtbaren Welt durch die Weltseele vermittelt, welche, als die Einheit der ungetheilten (d. h. sich selbst gleichen, einfachen) und der getheilten (d. h. mannichfachen, ungleichen) Wesenheit, durch's ganze Universum ausgebreitet ist, und, mit dem Leibe der Welt ewig verwachsen, ein ewiges vernünftiges Lebendige darstellt, das, wie das Urbild, nur Eines ist, — eben weil, als Eingeborener, dem schaffenden Vater am Aehnlichsten. Die materielle Seite, die selbst Totalität sei, fasst Plato als den Schluss der Elemente, wo das Extrem des Sichtbaren, das Feuer, und das Extrem des Tastbaren, die Erde, durch zwei Mitten, Luft und Wasser, mit einander zusammengeschlossen sind. Die Welt sei vollkommen, altere und kranke nicht, sei sphärisch, schliesse Alles in sich, bewege sich in gleichmässiger Kreisbewegung in sich selbst. Wie die Seele, habe aber auch die sinnliche Welt sowohl am einfachen, als am mannichfachen Sein, Theil. So sei der Umschwung des Firmaments das sich selbst Gleiche, die Bewegungen der Planeten das Ungleichförmige; und hier kommt die berühmte, den Pythagoreern nachgebildete Zahlenreihe für die Abstände des Planeten herein: 1, 2, 3, 4 (2^2), 9 (3^2), 8 (2^3), 27 (3^3). Diese Bewegungen, als zeitliche Abbilder der unveränderlichen Ewigkeit, spiegeln sich in der menschlichen Seele ab: die gleichförmige vollende die denkende Wissenschaft, die ungleichförmigen erzeugen Meinungen und Vorstellungen.

c. In der Philosophie des Geistes ist die theoretische Seite der Psychologie, welche vom Erkennen handelt, bereits in der Dialektik berührt worden. Die praktische Psychologie in Verbindung mit Ethik und Politik bildet ein Ganzes, das wir eben Plato's Geistesphilosophie nennen können. Das Gute erscheint jetzt, statt in der Natur, in seinem eigenen Elemente, im Geiste. Und Das ist die Tugend sowohl des Einzelnen, als des Gemeinwesens, deren Erkenntniss aber der psychologischen Prämissen bedarf. Da die Tugend nämlich überhaupt die tüchtige Beschaffenheit einer Sache ist, vermöge deren sie ihren Zweck ausführen kann, so ist die Tugend der Seele das richtige Verhältniss ihrer Thätigkeiten. Das im Kopfe wohnende Denken muss herrschen, die Begierde, welche im Unterleibe ihren Sitz hat, gehorchen. Das Erstere ergiebt die Tugend der Weisheit, das Letztere die der Mässigkeit, welche auf diese Weise die Vernunft rettet (σωφροσύνη). Die Tugend der mittlern Thätigkeit, des in der Brusthöhle wohnenden Eifers oder Zorns, besteht darin, der Weisheit gegen die Begierden beizuspringen; Das ist die Tapferkeit.

Die Gerechtigkeit ist die allgemeine Tugend, wonach jedes Glied eines Ganzen das vollführt, was ihm zukommt, und sich nicht in das Geschäft der andern mischt. Aus den grossen Zügen der Gerechtigkeit im Staate wird man auch auf die Gerechtigkeit des Einzelnen zurückschliessen können. Der Staat ist gut oder gerecht, wenn der Stand der Weisen, die Philosophen, herrschen, oder die Könige Philosophen sind: der Stand der Begierden, Ackerbauer und Handwerker, gehorchen; der Stand der Krieger aber, als der Tapfern, den Weisen zur Seite steht, um, mit ihnen verbunden, die Wächter des Staats zu sein. Die Mässigkeit, als die den gehorchenden Ständen besonders zukommende Tugend, muss natürlich auch, wie die Gerechtigkeit, allen einwohnen.

Indem das Sokratische Princip der Subjectivität zunächst nur als Verderben in Griechenland auftrat, so schlug Plato drei reactionäre Mittel gegen diese Neuerung vor: den Communismus, als das Aufgeben der individuellen Subjectivität im Eigenthum; das Schliessen der Ehen durch die Staatslenker, damit königliche, kriegerische und gewerbliche Naturen verbunden würden; und das Ausschliessen der freien Wahl des Standes, damit Jeder dem für ihn passenden Geschäfte von den Wissenden zugetheilt

werde. Indem Plato dieses überhaupt der Griechischen Weltanschauung zu Grunde liegende Vorwalten des Allgemeinen über das Einzelne dadurch retten wollte, dass er es zum Extrem steigerte: so ist einerseits die Platonische Republik keine Chimäre, andererseits scheiterte ihr Bestreben aber doch an dem grossen Widerstande der damals lebenden Griechen, die bereits innerlich durch die Bildung der Zeit vom erstarkten Principe der Subjectivität ergriffen waren, das dann in der Römischen Welt auch zur vollen Entwickelung kam.

B. Die Philosophie der Römischen Welt.

§. 655. Das Princip der Subjectivität ist aber in der Römischen Philosophie nicht, wie im Rechtsbegriffe, zu fassen; sondern die Idee, das Allgemeine, die Objectivität des Gedankens ist auch ein Element darin. Wegen des Vorwaltens der Subjectivität, ist diese Weltanschauung indessen in den Gegensatz der subjectiven und der objectiven Idee gerissen; und beide Seiten liegen entweder ruhig ausser und neben einander, oder stehen schroff einander im Kampfe gegenüber. Es fehlt daher diesen Philosophien das naive Zutrauen zur objectiven Welt, vermöge dessen die Griechen sich in ihr und dieselbe in ihnen wieder fanden, des Gegensatzes aber sich noch gar nicht bewusst waren. Selbst bei den Sophisten, Sokrates und den Sokratikern, in welchen das Princip der Subjectivität und die Rederei vom Weisen schon hereinbrach, stand doch der subjectiven Welt im Geiste noch keine objective entgegen: sondern das Subject wusste sich noch selbst in ungetrübter Harmonie als alle Objectivität, nachdem es dieselbe zuerst in der Natur erblickt hatte; und Plato vollends machte wenigstens den heroischen Versuch, den beginnenden Riss wieder zu überkitten. Während die erste Periode sich daher, vermöge ihrer Unbefangenheit, in wenigen Jahrhunderten vollziehen konnte: so bedurfte die zweite Periode der langen Arbeit fast zweier Jahrtausende, um zum Bewusstsein dieses sich Schritt für Schritt immer mehr erweiternden Zwiespalts zu gelangen, und das Subject allmälig erst wieder durch eigene Kraft mit dem ihm so entfremdeten Inhalt der objectiven Welt zu erfüllen. Der dritten Periode war es dagegen vergönnt, die Versöhnung, deren Prämissen so langsam herausgearbeitet worden waren, rasch in den letzten Jahrhunderten zum schliesslichen Resultate zu bringen.

Die Eintheilung der Mittelepoche ist aber die, dass zunächst in dem Schlusse der Griechischen Philosophie unter den Römern die subjective Idee sich unbekümmert um die Aussenwelt in sich abrundet; — von Aristoteles bis Proklus, am Ende des heidnischen Alterthums. Zweitens reagirt die objective Idee gegen diese Anmaassung des Subjects, seine Welt als die alleinige gelten zu lassen: und verlangt in der Religion dessen Unterwerfung unter die von Aussen an es gebrachte Intellectualwelt, womit alle Gegensätze in den spannendsten Streit gebracht werden; — die Arabische und die Scholastische Philosophie. Drittens platzen diese Gegensätze aufeinander, in der Italienischen Philosophie, und in den ersten Anfängen der Englischen und der Deutschen, um sich so zuzuspitzen, dass sie für die Versöhnung reif werden; — von Pomponatius bis Jacob Böhme.

1. Die Griechische Philosophie Roms.

§. 656. Aristoteles hält noch an der Platonischen Harmonie, an der Griechischen Einheit der subjectiven und der objectiven Welt fest: beginnt aber dadurch immer schon die Darstellung der subjectiven Idee, dass er nicht mehr, wie Plato, das praktische Zusammenleben der Menschen, sondern die Theorie des einsamen Denkers für das Höchste ausgiebt. Diesem ersten Standpunkt stellt sich zweitens der Dogmatismus und der Skepticismus entgegen, — ein Standpunkt, der gänzlich mit der objectiven Welt, die ihm als eine verderbte Wirklichkeit entgegentritt, bricht, und nun den Weisen sich vollends in die Einsamkeit seines Innern zurückziehen lässt, das er als das Höchste ausspricht. Der Neuplatonismus veredelt diesen Standpunkt der schroffen Subjectivität, indem er die subjective Idee wieder zu einer Intellectualwelt erschliesst, deren Objectivität aber lediglich im denkenden Geiste des Philosophen wurzelt.

a. Aristoteles.

§. 657. Aristoteles' Schriften waren in der Griechischen Zeit in unvollkommener Weise, meist nur in vielen einzelnen Abhandlungen, veröffentlicht. Seine lange verborgenen Original-Handschriften, in welchen er die Gliederung der Wissenschaften in Disciplinen vorgenommen hatte, wurden erst zu Cicero's Zeiten herausgegeben. Und nun erst griff Aristoteles in die Entwickelung der Geschichte der Philosophie ein, die er anderthalb Jahr-

tausende beherrschte, während er in Griechenland selbst weniger Eindruck gemacht, und seine nächsten Schüler, die Peripatetiker, es zu keiner eigenthümlichen Entwickelung gebracht hatten*). Aristoteles ist der Gründer fast aller Wissenschaften, wie wir sie jetzt noch encyklopädisch vortragen, und mit Plato der Lehrer der Menschheit geworden. Im Organon, und in der Metaphysik, die er die erste Philosophie nannte, legte er die Principien sowohl des endlichen Erkennens, als der Wissenschaft des Absoluten nieder. Die Naturphilosophie, welche er die zweite Philosophie nannte, ist die Verwirklichung dieser Principien in der Sinnenwelt. Die Geistesphilosophie enthält alle der Intellectualwelt angehörigen Wissenschaften.

α. Das Organon und die erste Philosophie entwickeln sowohl die Principien der Methode, als die des Erkannten selbst.

αα. In der Logik, welche die Methode des endlichen Wissens lehrt, geht Aristoteles von der Erfahrung, die Einzelnes wahrnimmt, aus, um es in Allgemeinheiten zu erheben. Diese Allgemeinheiten nannte er Begriffe (τὰ λεγόμενα), weil das Wort der Ausdruck dieses Allgemeinen ist: und theilt sie in unverbundene und mit einander verbundene ein (§. 422). Die unverbundenen Begriffe subsumirt Aristoteles dann unter zehn allgemeine Kategorien, die, wie wir ebendaselbst ausführten, im Ganzen mit den Redetheilen der Grammatik zusammenfallen. Die erste, die Grund-Kategorie, auf welche alle übrigen zurückzuführen sind, ist die Substanz. Nicht aber nur das allgemeine Wesen eines Dinges, wie die Platonische Idee, ist Substanz: sondern das einzelne Ding, welches der Träger dieser Allgemeinheit ist, hat mehr Anspruch auf Wesenheit; denn es ist selbstständig (χωριστόν), das Allgemeine aber nicht. Es ist der Fehler der — falsch verstandenen — Platonischen Lehre, diese Allgemeinheiten, als Ideen, von den Einzelnheiten getrennt zu haben. Die weiteren Kategorien sind: Qualität, Quantität, Verhältniss, Ort, Zeit, Lage, Haben, Thun und Leiden. Diesen fügte Aristoteles später noch fünf Kategorien hinzu: Entgegensetzung; Früheres und Späteres, sowohl der Zeit, als dem Erkennen und der Würde nach; ferner Zugleich; endlich die Veränderung oder Bewegung (κίνησις), welche dem Orte nach eigentliche Bewegung, der Quantität

*) Sieh hierüber meine von der Pariser Akademie gekrönte Preisschrift: *Examen critique du livre d'Aristote, intitulé Métaphysique, p.* 5—16.

nach Vermehrung und Verminderung, der Qualität nach eigentliche Veränderung (μεταβολή), der Substanz nach Entstehen Vergehen ist.

Die Verknüpfung dieser Kategorien, z. B. der Substanz und der Qualität, wie: „Der Baum ist grün", giebt die Urtheile, welche entweder positive oder negative sind. Wird im Worte positiv verknüpft, was in den Dingen verknüpft ist, oder getrennt (negirt), was in den Dingen getrennt ist, so ist das Urtheil wahr; wird das objectiv Verknüpfte im Worte getrennt, das objectiv Getrennte im Worte verknüpft, so ist das Urtheil falsch. Solche Wahrheit und Falschheit ist aber nur eine Verstandesverknüpfung in uns, keine objective Vernunftwahrheit.

Die Methode der Verstandes-Erkenntniss, welche nur das Was, nicht das Warum ergiebt, gehört den endlichen Wissenschaften an, die durch Induction und Syllogismus gefunden werden. Nachdem das Allgemeine aus den Einzelnheiten abgeleitet worden ist, wird es durch den Schluss bis zur Einzelnheit hin bestimmt. Der Schluss ist ein Räsonnement, in welchem Einiges vorausgesetzt, die allgemeine und die besondere Prämisse als Vordersätze hingestellt werden, um daraus einen Schlusssatz zu ziehen. Doch kennt Aristoteles auch die objective Natur des Schlusses, wenn er sagt, dass das Einzelne, der *terminus minor*, in dem Besondern, dem *terminus medius*, enthalten ist, dieses wieder in dem Allgemeinen, dem *terminus major*, wodurch denn auch das Einzelne unter das Allgemeine subsumirt werden muss (§. 109).

ββ. Die Dialektik, als die angewandte Logik, macht den Uebergang aus dem endlichen Erkennen zur philosophischen Wahrheit. Sie dient einem dreifachen Zwecke: 1) zur Uebung der Denkkraft, indem sie jedes Problem nach den verschiedenen Oertern (τόποι) behandelt. Sie ist so eine Instrument, über jedes vorgelegte Problem nach gemeingiltigen Sätzen Schlüsse zu finden. Solche Oerter sind entweder allgemeine, wie Verschiedenheit, Aehnlichkeit, Gegensatz, Verhältniss, Vergleichung: oder specielle, wie um zu beweisen, dass Etwas besser oder wünschenswerther sei, z. B. wegen der Dauer der Zeit, wegen der Autorität grosser Männer u. s. w. 2) Die Dialektik ist die Disputirkunst, um Trugschlüsse, wie die sophistischen oder die Megarischen, zu widerlegen, indem man sich auf den Standpunkt des Gegners stellt, und von da aus dessen Behauptungen auflöst. 3) Die Dialektik ist versuchend und prüfend für das, was die Philosophie lehrt, — ebnet

also den Weg zu ihr. Zu diesem Behufe sucht sie die Schwierigkeiten eines durch die Erfahrung gegebenen Gegenstandes auf, betrachtet ihn, wie auch alle Ansichten der Menschen und der Weisen über denselben, nach allen Seiten hin, und zieht dann daraus die Vernunfterkenntniss. Die Erfahrung schärft auf diese Weise das Auge zum Schauen der Principien.

γγ. Die Metaphysik ist die Wissenschaft der ersten Principien und der letzten Ursachen der Dinge: d. h. des Seins, insofern es ist, der Substanz. Vernunft (νοῦς) heisst dies Erfassen der Principien, Wissenschaft (ἐπιστήμη) die Ableitung des Inhalts aus den Principien: Weisheit (σοφία), was Beides verbindet. Die Weisheit oder die Philosophie lehrt also das Warum. Sie ist die Königin der Wissenschaften, die allein freie unter ihnen, weil sie keinem Nutzen fröhnt, rein um des Wissens willen gesucht wird, während jene ihr als Sklavinnen dienen. Daher muss in einem Volke erst das Nützliche und Angenehme erreicht sein, bevor man zu philosophiren beginnt. Die theoretischen Wissenschaften sind weiser, als die praktischen. Die Philosophie ist die vortrefflichste ehrwürdigste, göttlichste aller Wissenschaften; denn sie ist sowohl das göttliche Denken, als das gedachte Göttliche, ohne darum aufzuhören, ein menschliches Besitzthum zu sein. Als die vier Ursachen, welche Aristoteles schon bei seinen Vorgängern vereinzelt angetroffen hatte (§. 645), führt er folgende an: die materielle, die formelle, die bewegende und die Zweck-Ursache.

Was erstens die sinnlichen Dinge betrifft, so fragt Aristoteles dialektisch, ob die Materie deren Substanz sei, oder nicht. Die Materie sei freilich das zu Grunde Liegende, Bleibende: kann aber darum nicht Substanz sein, weil sie nur das Unbestimmte, die blosse Möglichkeit sei. Der Wirklichkeit nach, sei die Form Substanz. Die Form ist das, was Plato die Idee nennt: und Aristoteles hat erst mit voller Klarheit die Immanenz dieser Form in der Materie behauptet, und sie darum auch zur bewegenden Ursache gemacht; was Plato mit seinen Ideen nicht gelang. Die Form und die Wirklichkeit hat, nach Aristoteles, die Priorität der Würde vor der Möglichkeit und der Materie; und wenn Eine Form in der Materie entsteht, so setzt Dies die Beraubung einer frühern Form voraus. Materie, Form und Beraubung sind also die Principien der endlichen sinnlichen Dinge. Energiren können die Formen aber in der Materie nur, weil sie der Beraubung nach schon vorher in ihr

waren; und Das macht die Form, als die bewegende Ursache, eben fähig, die Materie zu verändern.

Eine höhere Substanz ist zweitens die endliche denkende Substanz, der menschliche Verstand. Er hat die Materie, die er verändern will, ausser ihm; die Form, die in ihm ist und die er in die Materie legen will, ist aber der Zweck. Denn diese Form ist das Sich in der Materie Erhaltende, während bei den sinnlichen Substanzen die Form untergeht, Beraubung wird. In der Natur schliesst Ein Gegensatz den anderen aus, während die menschliche Thätigkeit beide Gegensätze in sich enthält, und sich mit Freiheit für den Einen oder den anderen entscheiden kann. Die Ursache des Warmen kann nicht Kälte hervorbringen: der Arzt aber sowohl die Gesundheit, als die Krankheit. Wegen der Aeusserlichkeit der Materie, ist die Thätigkeit des Menschen aber noch eine beschränkte: und, wenn jene fehlt, nur eine Möglichkeit.

Die absolute, ewige, denkende Substanz ist dagegen drittens in steter Energie: diese daher der Würde nach früher, als die Möglichkeit. Ginge die Möglichkeit der Wirklichkeit vorher, so wäre es möglich, dass Nichts der Seienden sei. Das Chaos und die Nacht, die Unordnung, waren also nicht das Erste; sondern es ist ewig Dasselbe da gewesen, die Ordnung. So ist der Himmel ewig; er ist das bewegende Bewegte. Als diese Mitte, hat er zu Extremen das bewegende Unbewegte und das bewegte nicht Bewegende: jenes die absolute Substanz, dieses die sublunarische Welt. Das Bewegende, welches selber unbewegt bleibt, ist der Zweck, das Gute. Das wahre Princip hiervon ist das Denken; es bewegt das Gedachte, und macht durch diese Berührung dies andere Coelement selbst zum Denken. Das Denken ist also das Denken des Denkens; es denkt immer Dasselbe, weil es das Vortrefflichste denkt, und denkt es im untheilbaren Ganzen. Sein Besitz ist Eins mit seiner Wirksamkeit; so dass diese göttlicher ist, als was das Denken Göttliches zu haben meint. Die Metaphysik ist also Theologie. Die Theorie ist das Seligste und Göttlichste. Diese auf sich selbst gehende Wirksamkeit ist das ewige Leben Gottes, woran wir nur eine Weile Theil haben. Das höchste Princip ist aber nur Eines, weil es keinen Gegensatz sich gegenüber hat. Es ist sowohl die Ordnung des Ganzen, als das in ihm Anundfürsichseiende, während alle übrigen Dinge, die

daran Theil nehmen und ihm untergeordnet sind, in's Gericht gehen. Der ewige Beweger ist also nicht, wie man auch Aristoteles, nach dem untergeschobenen Buche περὶ κόσμου, gleich dem Plato, hat auslegen wollen, am Rande des Himmels vorhanden, sondern ein unsichtbares, Gedanken-Princip.

β. Die Naturphilosophie zeigt zweitens, wie sich dieser ewige Beweger, als der absolute Gedanke, in der Wirklichkeit, und zwar nach den vier Ursachen, darstellt. Der Himmel, als das durch den Gedanken Bewegte, ist selbst die bewegende Ursache der übrigen Natur. In der sublunarischen anorgischen Welt herrscht die materielle und die Form-Ursache, in den organischen Wesen der Zweck. Der Himmel, obgleich sichtbar, hat doch an der Ewigkeit des Denkens Theil; und es ist nicht zu fürchten, dass er je still stehen werde. Denn seine Substanz, der Aether, ist nicht Form und Materie, die eben der veränderlichen Welt angehören, sondern die Bewegung selbst: die Energie des Aethers also ewiger, unvergänglicher Natur. Daher ist der Himmel noch keiner andern Veränderung fähig, als der des Orts. Doch unterscheidet er sich auch noch durch seine Vielheit vom ersten Beweger. Die Volksreligion hat aus seinen Sphären, sagt Aristoteles, Götter gemacht, weil sie die ersten Ausflüsse des unbewegten Bewegers sind; und nur insofern können wir den ehrwürdigen Glauben unserer Väter anerkennen.

In der unorganischen Natur treten dann auch die anderen Arten der Veränderung ein, weil hier Form und Materie die Ursachen sind. Beide sind zwar vergänglicher Natur, nähern sich aber darin dem Unveränderlichen und ahmen es nach, dass sie in steter Bewegung begriffen sind. Die Kugel und das Eisen dauern; nur diese Kugel in diesem Eisen geht und kommt. Die ursprünglichen Gegensätze der Form entnimmt Aristoteles dem Anaximander, und sagt: Feuer ist Warmes und Trockenes, Luft Warmes und Feuchtes, Wasser Kaltes und Feuchtes, Erde Kalte sund Trockenes. Diejenigen Elemente aber gehen leichter in einander über, die schon Einen Urgegensatz miteinander gemein haben.

Für die organischen Naturproducte endlich, die sich nach Zwecken bestimmen, nahm Aristoteles ebensowenig, als Anaxagoras, eine äussere Teleologie an. Wenn die Schwalbe ihr Nest baue, die Spinne ihr Netz webe, die Bäume in der Erde wurzeln: so wohne dies Thätigkeitsprincip in ihnen selbst,

also z. B. in den Beinen der Spinne selber die Vernunft, sich als Zweck zu erhalten. Herrschte dabei der Zufall, so wären die Misgeburten die Regel, Die Immanenz des Zwecks setze aber durchaus nicht das Bewusstsein des Handelnden voraus; sondern auch ein Thier heile sich bewusstlos, wie der Künstler ohne Bewusstsein schaffe.

γ. Die Philosophie des Geistes umfasst drittens alle die Wissenschaften, als unterschiedene, in sich, welche bei Plato noch in Eine verbunden waren, weil dieser sie dem praktischen Zwecke des Staats unterwarf, während seines Nachfolgers theoretischer Standpunkt einer jeden ihre Unabhängigkeit lässt.

αα. Die Psychologie definirt die Seele als die zweckthätige Form des organischen Leibes: Leib und Seele seien Eins, der Wirklichkeit nach; der thätige Leib sei die Seele, und nur als Möglichkeit von ihr unterschieden. Die Thätigkeit der Seele besteht aber zunächst, nach Aristoteles, im Aufnehmen der äussern Materie in's Organ durch Zerstörung der Form, — die ernährende Seele: die empfindende Seele nimmt dann vielmehr die Form auf, und verschanzt sich gegen die Materie; in der denkenden Seele endlich ist die aufgenommene Form ebenso zugleich der aus dem Innern erzeugte Begriff, — die Seele also der Ort der Ideen. Ehe man aber denken kann, muss man empfunden haben, ohne dass das Denken darum aus der Empfindung stamme. Schon die Empfindung ist die Identität des Empfindenden und des Empfundenen, aber nur am einzelnen Stoff. Das Denken ist dagegen der allgemeine Begriff, der sich in der allgemeinen Form der Dinge wiedererkennt. Das Denken des Denkens, das in der Metaphysik der absoluten Substanz zugeschrieben wurde, ist also zugleich das Denken des Philosophen. Der Pflanze kommt nur die ernährende, dem Thier die ernährende und die empfindende, dem Menschen erst alle drei Stufen der Seele zu, indem jede niedere die Möglichkeit für die höhere ist. Das endliche Denken, wie Vorstellung, Einbildungskraft, ist noch abhängig von den sinnlichen Dingen, daher die leidende Vernunft und sterblich. Nur die thätige Vernunft, welche die Gegenstände als sich selbst weiss, ist unsterblich.

ββ. In der Ethik wird die thätige Vernunft das bewegende Zweckprincip, welches die menschlichen Handlungen zu guten macht. Die Glückseligkeit ist die Energie der Seele der

Tugend gemäss in einem vollendeten Leben. Die Tugend ist aber die Herrschaft der Vernunft über die Triebe, weil sie in deren Befriedigung das mittlere Maass hält. Die theoretische Tugend oder die Weisheit ist die höchste, unabhängigste, angenehmste, göttliche; sie ist die reine Energie der Vernunft in der Wissenschaft. Während sie kein Uebermaass haben kann, so stehen der richtigen Mitte jeder praktischen Tugend zwei Laster, als die Extreme des Zuvielen und des Zuwenigen, gegenüber: wie z. B. die Tapferkeit die Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit hält. Die Gerechtigkeit ist der Inbegriff aller Tugenden, das Gute nicht blos für den Handelnden, sondern auch für den Anderen, indem sie jedem das Seinige, nämlich so viel gewährt, als er verdient. Die Tugendmittel, wie Lust, Ehre, Reichthum, sind das, was Aristoteles in der Definition der Glückseligkeit das vollendete Leben nannte. Denn ohne Mittel lässt sich nicht thätig sein, und ohne Thätigkeit würde die Tugend nicht zur Glückseligkeit führen. Denn sie wäre dann nicht besser, als der Zustand eines Schlafenden.

γγ. Wenn es schon edel ist, für einen Einzelnen die Glückseligkeit aufzusuchen, so doch noch edler, für die Gemeinschaft der Menschen. Das thut die Politik, welche damit die blosse Möglichkeit der Ethik zur Wirklichkeit führt. Denn da der Einzelne durch die Begierden vom Guten abgewendet wird, so leitet der Staat ihn dahin durch Strafen und Belohnungen. Der Mensch ist also ein geselliges Wesen (ζῶον πολιτικόν), wie schon die Sprache, als das Organ der Mittheilung (κοινωνία), beweist. Die erste Gemeinschaft ist die Familie, die zweite die Gemeinde: die dritte der Staat, der nicht blos eine Gewährleistung der Rechte für den Bürger, sondern die Gemeinschaft des Guten, um eines selbstständigen Lebens willen, ist. Gut sind die Staaten, in welchen die Herrscher das allgemeine Wohl: schlecht, wenn sie nur ihr eigenes Interesse wahrnehmen.

Die erste Thätigkeit des Staats ist die Berathschlagung, woraus die modernen Staatslehrer die gesetzgebende Gewalt gemacht haben. Ihre Gegenstände sind Gesetze, Krieg, Frieden, Rechenschaftslegung der Beamten. Die ausübende Gewalt vollzieht, was jene verordnet. Die richterliche Gewalt hält die Mitte zwischen dem Privatmann und der Staatsmacht, damit er derselben gemäss sei. Der Staat ist der Würde nach höher, als der Einzelne: losgelöst vom Staate, ist der Einzelne wie

eine abgehauene Hand. Wer des Staats nicht bedarf, ist entweder ein Thier oder ein Gott. Wenn Einer der politisch Berechtigte ist, so ergiebt Das die Monarchie unter den guten Verfassungen: die Tyrannei, unter den schlechten. Wenn Einige herrschen, welche die Tugendhaften sind: so heisst Dies die Aristokratie, als gute Verfassung; schlecht ist sie, wenn Adel, oder Reichthum (Timokratie) zur Herrschaft berechtigt, — und das Extrem ist die Oligarchie, die Herrschaft Weniger. Wenn die Menge herrscht, nur um ihres eigenen Vortheils willen, so ist Das die Demokratie; wenn sie, tugendhaft, das allgemeine Beste in's Auge fasst, — der eigentliche Staat, die πολιτεία. Ausnahmsweise ist jedoch die Monarchie die beste Verfassung, wenn Einer an Tugend und politischer Einsicht so hervorragt, dass er selber das Gesetz ist, und wie ein Gott unter den Menschen erscheint. Daraus hat man fälschlicher Weise das göttliche Recht der Könige gemacht, während Aristoteles doch wohl nur speciell an seinen grossen Schüler Alexander dachte.

δδ. Die Rhetorik lehrt nicht den Staatzweck, wie die Politik, sondern die Mittel, ihn auszuführen: sie ist die Kunst der Ueberredung, um die Bürger diese Mittel ergreifen zu lassen; und wendet sich, um diese Ueberzeugung hervorzubringen, an die Affecte der Menschen. Der Rhetor muss aber die verschiedenen Verfassungen kennen, weil in einer jeden der Zweck ein anderer ist.

εε. Die Poetik endlich ist die Aufstellung des Ideals, das im Staate angestrebt wird. Die Poesie ist eine Nachahmung der Natur, aber zum Bessern. Sie giebt nicht an, was ist, sondern was sein soll (§. 601). Die Kunst ist ernsthafter und philosophischer, als die Geschichte; sie stellt das Allgemeine auf, wie es der Wahrscheinlichkeit und der Vernunft nach gefordert wird: und findet dann den Einzelnen, der Dies ausführe, hinzu. Die Tragödie ist die Nachahmung einer edlen That, welche durch Furcht und Mitleid die Reinigung solcher Affecte vollendet. Der Held ist gut, aber zugleich nicht ohne Fehl, indem er in der Hingabe an Ein sittliches Verhältniss das andere verletzt. (Vergleiche die §. 610—613 der Aesthetik.)

Ungeachtet der encyklopädischen Haltung dieses Werks habe ich Aristoteles etwas ausführlicher behandeln müssen, weil es bei ihm nicht blos auf das Princip, wie bei den meisten seiner Vorgänger, sondern auf das ganze Detail ankommt. Er hat das ganze Universum im Lichte der Wahrheit betrachtet, ohne ein System aufgestellt zu haben. Seine Methode war mehr eine individuelle,

dem Genie eigenthümliche, die sich nicht in einer Schule fortpflanzen konnte; wogegen er seinen Einfluss auf die ganze Menschheit ausübte. Jetzt tritt das Bedürfniss ein, den ganzen Reichthum der Wahrheit auf Ein Princip zurückzuführen, wenn auch noch nicht daraus abzuleiten. Das ist der Standpunkt des Dogmatismus, der, wegen seiner Einseitigkeit der blossen Subsumtion unter's Princip, durch den Skepticismus besiegt wurde, während Aristoteles noch jetzt eine unerschöpfliche Quelle für die philosophische Wahrheit im Einzelnen darbietet.

b. Dogmatismus und Skepticismus.

§. 658. Der Dogmatismus und der Skepticismus, obgleich auch noch im spätern Griechenland entstanden, fanden den Boden ihres Einflusses doch hauptsächlich erst in der Römischen Kaiserzeit. Die Einseitigkeit des dogmatischen Princips ging so weit, dass es sich auf die Eine oder die andere Seite der Momente der Idee stellte, und von ihr aus das andere sich unterwerfen wollte. Die Stoiker gingen einseitig vom subjectiven Denken, die Epikureer von der sinnlichen Wahrnehmung, jene vom Allgemeinen, diese vom einzelnen Sein aus. Der Skepticismus aber wies an jeder Schule die Einseitigkeit ihres Princips auf, und widerlegte dialektisch die eine durch die andere.

α. Die Stoiker.

§. 659. Der Stoicismus nahm nicht nur den Gedanken des Weisen von den Sokratischen Schulen an, sondern entwickelte auch die Lehre vom Kriterium genauer, — Beides wegen der Subjectivität seines Standpunktes. Und dazu kam noch drittens die Unerschütterlichkeit des Subjects im Verhältniss zur Aussenwelt. Der subjective Factor der Idee, den die Stoiker einseitig für sich zum letzten Principe machten, war aber das den Objecten entgegengesetzte subjective Denken, unter welches der Stoicismus dann die Natur und den Geist subsumirte. Nur das Princip ist an ihm hervorzuheben, indem er in der Ausführung jeder Originalität entbehrte, den gegebenen Stoff besonders aus Aristoteles schöpfte, principiell aber in der Naturphilosophie dem Heraklit, in der Ethik den Cynikern folgte.

αα. Die Logik war einerseits eine Fortbildung der Aristelischen, namentlich in der Lehre von den Schlüssen, sodann Theorie des Erkennens durch's Kriterium. Die Stoiker

verfuhren dabei psychologisch: die Empfindung mache einen Eindruck auf die Seele, erzeuge ein Bild; und dieses bewähre sich und werde begrifflich, wenn es mit der uns innewohnenden vorausgesetzten, richtigen Vernunft, die Chrysipp eingeborene Einsicht des Allgemeinen nannte, in Uebereinstimmung sei. Zeno, der Stifter der Schule, verglich dies Erkennen mit den Bewegungen der Hand: die Wahrnehmung sei das Ausstrecken der Hand, die Einbildungskraft das Ballen der Faust, die Zustimmung das beider Fäuste.

ββ. In der Naturphilosophie suchten die Stoiker, die richtige Vernunft, als das Schicksal, als den Leiter des Universums, als den Gedanken des Alls, zu erfassen, um ihm dann in der Ethik zu folgen. Kleanth in einer Hymne nennt ihn das gemeinsame Gesetz, das Alles lenke, Alles, auch das Böse, in Eins zusammenklingen lasse. Das Eine Princip spaltet sich dann in die Zweiheit des Leidens und des Thuns, der Materie und der Form. Das Feuer ist, wie bei Heraklit, diejenige Materie, welche, als das Erregende des Processes, der Form am Nächsten steht. Die Formen sind die saamenenthaltenden Begriffe, die von der leitenden Vernunft durch alle Theile des Universums ausgebreitet werden. Die Welt ist so ein vernünftiges, beseeltes, denkendes Thier: die Seele ein feuriger Hauch, deren sämmtliche Thätigkeiten durch das Feuer vermittelt sind; wie sie auch, als ein Ausfluss der allgemeinen Weltseele, in diese zurückkehrt.

γγ. Das Princip der Ethik ist, der Natur gemäss zu leben, wie bei den Cynikern, aber nicht mehr im Sinne der Einschränkung des sinnlichen Bedürfnisses; sondern die Stoiker sagen, die Natur, der wir folgen sollen, ist die Vernunft. Auch hier gehen sie psychologisch zu Werke, beginnen mit den thierischen Trieben, die Einiges vorziehen, Anderes abstossen, gegen Anderes gleichgiltig bleiben. Im Menschen ist die Vernunft der Künstler des Triebes: der vernünftige Trieb begehrt nur das Gute und die Tugend, flieht das Böse; Ehre, Leben, Gesundheit, Reichthum sind gleichgiltig. Pflicht nannten sie, auch in den Trieben das Allgemeine, als das Geziemende, noch aufzusuchen. Die höchste Tugend sei aber, als ein Aufgeben der Mannichfaltigkeit des Triebes, nur Eine; wodurch der Weise die Unabhängigkeit von der Natur und die Unerschütterlichkeit der Seele erlange. So sei der Weise wie der Leiter des Weltalls geworden, und das Leben fliesse ihm leicht dahin; er sei auch in Fesseln, wie auf

dem Throne, frei, — als Epiktet und Marc-Aurel. Was aber der Inhalt der Vernunft, des Allgemeinen, der Tugend sei, bleibt unbestimmt, und hangt lediglich von der Einsicht des Weisen ab; womit die Stoiker das Princip des Sokrates vollendeten.

β. Epikur.

§. 660. Innerhalb dieses Standpunkts der Subjectivität ergriff Epikur die objective Seite der Idee, aber freilich nur, wie sie sich im Subjecte spiegelt. Das Kriterium der Wahrheit war ihm daher theoretisch die Empfiudung, und praktisch die Lust; er schloss sich also den Cyrenaikern an, behielt aber den Zweck der Unerschütterlichkeit ebenso fest im Auge, wie die Stoiker.

αα. In der Lehre vom Kriterium, die er Kanonik nannte, entwickelte er, dass die Empfindung, welche von den unsere Organe treffenden Abflüssen der sinnlichen Dinge herrühre, keiner Begründung bedürfe, und nie irre; sie sei das Kriterium des Denkens, das von ihr abhange. Sehen wir in der Entfernung einen viereckigen Thurm rund und kleiner, als in der Wirklichkeit: so liege darin keine Sinnestäuschung, indem die von ihm abgeflossenen Atome sich auf dem Wege bis zu unserem Auge in der That so verändert haben; der Irrthum bestehe also darin, diese Veränderung nicht mit in Anschlag gebracht zu haben. Wenn wir die einzelne Empfindung mit der durch Wiederholung und Erinnerung in uns festgesetzten allgemeinen Vorstellung, die an den Namen gebunden ist, vergleichen, so ist die Uebereinstimmung mit derselben die objective Bewährung der Empfindung.

ββ. In der Naturphilosophie sind die Atome und das Leere, wie bei Leucipp, die Principien: Aus Nichts wird Nichts; es bleibt immer Dasselbe, Alles ist körperlich. Die Atome, als das Einfache, bleiben in allem Zusammengesetzten, das sich wieder auflöst. Die Atome haben keine Qualitäten, nur Grösse, Gestalt und Schwere; ihre Lage bringt verschiedene Farben hervor. Die Atome bewegen sich fortwährend im Leeren. Das Leichte geht nach Oben, das Schwere nach Unten; und durch die verschiedenen Bewegungen entstehen die Verbindungen, welche die Dinge sind. Die einzelnen Erscheinungen sucht Epikur dann nach Analogien zu erklären, wie noch heut zu Tage geschieht; und da lässt er freigebiger Weise mehrere Hypothesen, z. B. über die Mondver-

änderungen, gelten. Die Seele besteht ihm aus den feinsten Atomen, die durch den ganzen Leib zerstreut sind. Das Bewusstsein wohnt in der Brust, und durch die Sympathie der Seele und ihrer Atome mit dem Ganzen haben wir Erkenntniss.

γγ. In der Ethik ist die Lust von Anfang an in die Allgemeinheit der Vernunft erhoben; es ist also nicht die Lust der Schlemmer, welche Epikur sucht. „Die irrthumlose Theorie wählt unter den Trieben die aus, welche zur Mühelosigkeit des Leibes und Unerschütterlichkeit der Seele dienen. Die nüchterne Vernunft verjagt den Sturm der Seele; weder ist der Jüngling unreif, noch der Greis überreif, zum Philosophiren. Die Philosophie verscheucht die Furcht vor dem Tode und vor der Zukunft, die Sehnsucht nach Unsterblichkeit und den Aberglauben." Dadurch dass Epikur den vernünftigen Gedanken zur Richtschnur seines Handelns macht, schlägt seine Lehre in die der Stoiker um: und nur Das unterscheidet ihn von ihnen, dass er nicht, wie sie, am Aberglauben litt.

γ. Der Skepticismus.

§. 661. Beide einseitigen Richtungen des Dogmatismus wurden von den Nachfolgern Plato's, der mittlern und der neuen Akademie, sowie vom eigentlichen Skepticismus dialektisch aufgelöst; was den Weg zum Neuplatonismus bahnte.

αα. Arcesilaus, der Gründer der mittlern Akademie, hielt das durch Dialektik herbeigeführte rein negative Resultat mancher Dialoge Plato's fest. Aber wenn er auch, den Standpunkt der Subjectivität immer weiter führend, lehrte, man könne nicht über die Existenz oder Nichtexistenz von Etwas entscheiden, noch im Glauben oder Zweifeln Eins dem Andern vorziehen, sondern müsse seinen Beifall zurückhalten: so hinderte ihn Das doch nicht, wenn gleich auf einem andern Wege, die Unerschütterlichkeit der Seele, wie die Dogmatiker, zum Zwecke zu setzen. Die begriffliche Vorstellung, behauptete er gegen die Stoiker, sei kein Kriterium zwischen Wissenschaft und Meinung. Denn im Weisen sei die Zustimmung Wissenschaft, im Thoren Meinung. Die Zustimmung sei also etwas blos Subjectives, Idealisches (ἀνύπαρκτος), und Jeder gehe von andern Axiomen aus. Im Praktischen müsse man indessen das Wahrscheinliche zum Kriterium machen; und recht handle, wer einem probablen Grunde folge (§. 492).

ββ. Karneades, der Gründer der neuen Akademie, richtete sich gegen beide Systeme des Dogmatismus, und wollte das Eine

durch das andere widerlegen. Zunächst sagt er ganz allgemein, es gebe gar kein Kriterium, weil in ihm immer ein Antheil unseres Bewusstseins mit enthalten sei, — etwa, wie Reinhold in unsern Zeiten und vorher schon Plato sagten, dass der Vorstellende etwas zur Vorstellung hinzuthue. Da wir in der Vorstellung also sowohl die Dinge, als uns selbst haben: so ist, schliesst Karneades, dieselbe kein Kriterium der Wahrheit. Dann ist aber auch die Vernunft kein solches, weil sie von der Vorstellung abhangt: und ebensowenig die unvernünftige Empfindung, weil ohne sie nichts vorgestellt werden kann. Das praktische Kriterium wollte er nichtsdestoweniger in einer glaublichen, festen und entwickelten Vorstellung sehen, wenn wir alle Umstände untersucht, und sie in Uebereinstimmung mit einander gefunden haben; denn Das müsse uns zur Führung des Lebens genügen.

γγ. Der Skepticismus vollendet das Princip des einseitigen Subjectivismus, indem ihm Alles nur zum Schein herabsank, während die jüngeren Akademiker immer noch ein Sein bestehen liessen. Die Skeptiker wollten keine Wahl für Dogmen, kein System haben, sondern nur eine Anleitung dazu geben, Nichts zu bestimmen, oder dem Andern vorzuziehen, — also jede Wahrheit zu verwerfen. Pyrrho, auch noch ein Schüler des Sokrates, gründete den Skepticismus: Aenesidemus, zu Cicero's Zeiten in Alexandria lebend, bildete ihn weiter aus; Sextus Empirikus, ein Arzt des zweiten Jahrhunderts, brachte ihn auf den höchsten Gipfel. Die Skepsis, sagte dieser, ist eine Kraft, das Gedachte oder Empfundene auf irgend eine Weise sich entgegenzusetzen, dem Gedanken einen Gedanken, dem Sinnlichen ein Sinnliches: oder dem Sinnlichen ein Gedachtes, dem Gedachten ein Sinnliches; also einen Widerspruch aufzuzeigen, dessen nächstes Resultat ist, dass Beides gleiche Geltung habe, Jedes mithin nur scheine. Daraus entspringe dann die Zurückhaltung des Beifalls, als deren Folge sich die Unerschütterlichkeit der Seele ergebe. Sinnliches wird Sinnlichem entgegengesetzt, wenn man z. B. einen in der Nähe viereckig erscheinenden Thurm in der Entfernung rund sieht. Gedachtes wird Gedachtem entgegengesetzt, wenn man für die Vorsehung sich auf die Harmonie des Weltsystems, gegen dieselbe sich darauf beruft, dass es den Bösen oft gut, den Guten schlecht gehe.

Die älteren Wendungen (τρόποι) des Skepticismus richten sich gegen die sinnliche Wahrnehmung, die späteren gegen den Gedanken.

Zu den erstern gehören die verschiedenen Empfindungen verschiedener Thiere, verschiedener Sinnesorgane, Krankheit oder Gesundheit des Empfindenden, Ort und Lage des Empfundenen u. s. w. Die späteren Tropen führen die Verschiedenheit der philosophischen Systeme, das Unbewiesene der Axiome, den Cirkelbeweis u. s. w. als Gründe für die Enthaltung des Beifalls an. Die Skeptiker sind gar nicht traurig darüber, dass sie die objective Welt zerstört haben; sondern das einsame Subject findet darin vielmehr seine höchste Selbstbefriedigung.

c. Die Alexandrinische Philosophie.

§. 662. Der Neuplatonismus, der aber ebensowohl Neu-Aristotelismus und Neu-Pythagoreismus genannt werden kann, weil er alle bisherigen Systeme in sich vereint, wie Plato die rein Griechischen, erweitert das Subject zu einer Intellectualwelt, und vollendet so auf wahrhaftere Weise, als die Skeptiker, das Princip der Subjectivität, indem er es zum adäquaten Ausdruck der subjectiven Idee erhebt, gegen welche freilich die objective Idee vernachlässigt bleibt. Als Vorläufer der Neuplatoniker müssen wir den Juden Philo in Alexandrien ansehen; weshalb diese Philosophie auch die Alexandrinische genannt wird, und zwischen Beide tritt die trübere Ausgeburt des Kabbalismus.

α. Philo.

§. 663. Die Götterwelt, welche von der bisherigen Griechischen Philosophie entweder unbeachtet gelassen, oder gänzlich verworfen, oder mythisch und allegorisch, wie bei Plato und Aristoteles, nur berührt, oder thatenlos, wie bei Epikur, in die Intermundien verbannt wurde, greift von jetzt an mächtig in die Philosophie ein. Doch ohne dieser Etwas zu vergeben, will Philo dieselbe mit der Theologie, Moses mit Plato, den Orient mit dem Occident versöhnen: und war so das Vorspiel des Christenthums, bei dessen Geburt er gegenwärtig war. Seine Hauptgedanken sind etwa folgende.

Gott ist erstens das reine Sein, das Urlicht, das Eins und Alles. Nur durch das Auge der Seele kann er angeschaut werden. Zunächst ist er aber namenlos und unerkennbar. Doch ist er sich selbst der Ort, und genügt sich selbst, sich selber zu erfüllen. Philo beginnt, an die Stelle der Schöpfung aus dem Nichts, die Emanationslehre aufzustellen, wonach das Abso-

lute als der Grund oder Urgrund gefasst wird, aus dem die Welt der Erscheinungen ewig herausquille. Gottes Ebenbild und Abglanz ist so zweitens der Verstand, der λόγος, der die Welt regiert, der Inbegriff und Ort der Ideen; — ein Gedanke, der dann an die Spitze des Evangeliums Johannis gesetzt wurde (§. 636). Diese Ideen sind die Engel, die Intellectualwelt, das Vielnamige, wodurch die sinnliche Welt in der Zeit hervorgebracht wurde, indem das wahrhaft Seiende sein Gleichniss in das Nichtsein, in die Materie, legte. Das Dritte ist die Rückkehr zu Gott aus der Sinnenwelt, indem der Logos zum Lehrer des Selbstbewusstseins im Menschen wird. Seinem Denken nach, ist der Mensch der göttlichen Vernunft zugeeignet, ein unzersplitterter Ausfluss der seligen Natur Gottes. Im kleinen Raume des menschlichen Gehirns steckt die Grösse des Himmels und der Welt. Der menschliche Geist dehnt sich also zum All aus. Und im Guten, der von Bosheit und Leidenschaft fern ist, lebt nicht die eigene Vernunft, welche die Hölle ist, sondern die allgemeine Vernunft, wie auch Heraklit sagte.

β. Die Kabbalisten und die Gnostiker.

§. 664. In der Kabbala und den Gnostikern, jene Jüdischen, Talmudischen Ursprungs, diese zum Theil Heiden, zum Theil Christen, wird die Emanationslehre in mehr orientalisch-phantastischer Weise ausgeschmückt. Aus dem ersten Wesen und dem Princip aller Dinge, Ensoph genannt, fliessen durch Einschränkung, nach den Kabbalisten, alle unterschiedenen Dinge, die schon in seiner Einfachheit enthalten waren. Die verschiedenen Grade dieser Emanation sind die zehn Sephirot, Lichtströme, Ideen, Instrumente der göttlichen Thätigkeit. Die erste hiess der Kranz, die höchste Emanation Gottes, deren innere Grenze das Unendliche, die äussere das Nichtsein ist. Die zweite, die Weisheit, ist der Anfang der thätigen Idealität, und somit der Anfang und das Princip der Schöpfung. Dann folgt Klugheit, Wohlwollen, Gerechtigkeit, Schönheit, Ewigkeit, Ruhm, Grund *(fundamentum)* und Herrschaft *(regnum)*. Aus ihnen entspringen ferner die vier Welten: 1) die Welt Aziluth, die Intellectualwelt im Verstande Gottes, die, als Totalität der Ideen, Adam Kadmon, der Urmensch heisst; 2) die Welt Briah, die geschaffene, aus den Engeln bestehende; 3) die Welt Jesirah enthält die Formen der materiellen Dinge; 4) die sinnliche Welt,

Asiah, stellt diese Formen in der Materie dar, welche aber nur die Kohle der göttlichen Substanz ist.

Die Gnostiker nennen das erste Wesen den Abgrund, der unsichtbar und unfassbar sei. Einst habe es sich gedacht, das Gedachte in's Schweigen, als in eine Mutter, gelegt; und daraus sei die Vernunft, der Eingeborene, das Princip aller Dinge erzeugt worden. Das ist die Erfüllung Gottes, das Begreifen des Unbegreiflichen. Der Läuterungsprocess der Seele sei die Rückkehr aus der Materie, als dem letzten Ausfluss der Gottheit. Die Gnostiker wurden dem Christenthum nicht zugerechnet, eben weil sie es durch Erkenntniss (γνῶσις) ganz in den Inhalt der philosophischen Wahrheit erheben, und so lediglich aus sich selber schöpfen wollten: auch wohl weil der Eingeborene bei einem Theile der Secte nur ein idealer, nicht der Fleischgewordene war.

γ. Die Neuplatoniker.

§. 665. Die Neuplatoniker sind die reinere Gestalt dieses Standpunkts, indem sie direct an die Schätze der Griechischen Weisheit anknüpfen, mit der sie aber die Griechische Religion in Uebereinstimmung bringen wollten. Indessen ist der Stifter der Schule, Ammonius Saccas, auch durch's Christenthum hindurchgegangen. Die Einheit, sagt Plotin, ist das grösste der Wesen durch seine Möglichkeit, die Quelle, aus der Alles fliesst: ohne dass sie davon aufgezehrt werde, da es auch in ihr bleibe. Das Zweite ist das Sichfinden der Gottheit in sich selbst, die Vernunft, die Dyas, das aus der Möglichkeit überfliessende Vollkommene; Das sind die Ideen der Intellectualwelt, die Muster der Dinge, das Object der sich denkenden Vernunft selbst. In die Materie, als in das Nichtseiende, gesetzt, bilden sie drittens die Seele der Welt. Die Rückkehr des Einzelnen zu Gott, durch Vereinfachung und Einigung, ist die Tugend.

Porphyrius und Jamblichus hoben dann mehr das magische Element des Neuplatonismus heraus, das der Schule gar nicht so fern lag, indem die Intellectualwelt unmittelbar die sinnliche Welt, die aus ihr floss, an und in sich hatte.

Proklus endlich führte dies Magische wieder auf den philosophischen Gedanken zurück; er fasste sich als den Abschluss der Kette des philosophirenden Geistes, und die Dialektik, die auch Plotin schon übte, bildete sich in ihm zur vollständigen triadischen Construction aus. Er setzte, Plotin verbessernd, die

Weltseele als das Zweite und erst die Vernunft als das Dritte. Die drei Götter oder Weltordnungen sind Eine. Die erste ist das Insichbleiben, die zweite das Aussichherausgehen, die dritte die Rückkehr zu sich. In der ersten Triade, als dem gedachten Gott, ist Alles in Form der Wesenhaftigkeit und Einfachheit. Hier erzeugt das Eine, die Grenze, die absolut Substanz durch Selbstnegation das unendlich Viele, indem die Wirklichkeit die überfliessende Möglichkeit ist. Die Einheit der Grenze und des Unendlichen bildet die erste Wesenheit. Die zweite Weltordnung, der denkende und gedachte Gott, enthält Alles in Form der Unendlichkeit, des Lebens. Hier ist die Wesenheit oder Form das Erste; sie ist das Eine, die Grenze auf dieser Stufe. Das Unendliche ist hier die Materie, die Möglichkeit; und die Identität der Wesenheit und der Möglichkeit macht das Leben aus. Die dritte Trias, die unter der Form der Mischung, d. h. der Identität, steht, ist der denkende Gott, die Vernunft, die das Leben zwischen sich und die absolute Substanz stellt; er ist die Spitze des Seins. Im Gedachten ist die Vernunft, in der Vernunft das Gedachte: die Vernunft ist aber im Gedachten, auf objective Weise (νοητῶς): das Gedachte in der Vernunft, auf productive Weise (νοερῶς). Die Vernunft ist selbst dreifach: wesenhaft, lebend, denkend; und alles Dieses ist Ein Denken. „Die erste Triade ist die Wahrheit, die zweite die Schönheit, die dritte die Symmetrie; alle drei offenbaren auf mystische Weise die unbekannte Causalität des ersten und ganz unmittheilbaren Gottes, — die erste seine unaussprechliche Einheit, die zweite die Ueberschwänglichkeit aller Kräfte, die dritte die vollkommene Ausgeburt der Wesen.“ Erst das Denken ist es, was, diesen Männern zufolge, Alles objectiv macht.

2. Die Philosophie des Mittelalters.

§. 666. Indem die Intellectualwelt bei den Neuplatonikern alles Sein war, so nahm die Philosophie der mittlern Zeit diese Objectivität der subjectiven Idee beim Worte: und entrückte somit die Intellectualwelt dem Subjecte, das sich nunmehr diesem seinem in einem jenseitigen Himmel thronenden, ganz von ihm unabhängigen Objecte unterwerfen musste. Dadurch wurde die Herrschaft der Theologie über die Philosophie besiegelt, und es brachen alle bis dahin schlummernden Gegensätze hervor: der des bösen Subjects und des vollkommenen

Objects, ferner die Welt der irdischen Natur gegen den geistigen Himmel, der Verstand gegen den Glauben, das Sein gegen das Denken, — kurz, die Religion gegen die Philosophie. Letztere, auf ihr menschliches Selbstsehen verzichtend, trat in den Dienst der Theologie, als der göttlichen Autorität. Diese Gegensätze werden jetzt bis zur Spitze zugeschärft, um so aufeinander zu platzen und sich zuletzt zu versöhnen. Die Wahrheit, welche nicht mehr das Product des eigenen Geistes ist, wird von Oben her, im Sinne des Ptolemäischen Systems, gespendet, indem sie als der fleischgewordene λόγος zur Erde herabkommt, um aber wieder jenseits der Wolken, die wie Berge uns die unsichtbare Geisterwelt verbergen, in's Himmelreich zurückzukehren. Nun wird die falsche Interpretation des Plato und des Aristoteles von einem ersten, idealen Principe am äussersten Raude des Himmels zum ersten Glaubensartikel; und es hat des Kampfes der drei jüngsten Jahrhunderte in der Philosophie bedurft, um diese Kluft zu überbrücken, und die Erde wieder mit dem Himmel zu versöhnen: ihn religiös mitten in ihr aufzubauen, nachdem Copernicus seine Jenseitigkeit schon naturwissenschaftlich zerstört hatte.

Die Eintheilung dieses Zeitraums ist die, dass erstens die Kirchenväter sich darauf beschränken, die Philosophie der Heiden zur Stütze des ausgebildeten Christlichen Dogma's zu machen. Zweitens treten die Araber schon als selbstständige Philosophen auf, aber nur um dem einfachen Muhammedanischen Dogma ohne grosse Schwierigkeit zur Herrschaft über die Philosophie zu verhelfen; bis drittens in der Scholastik der erstarkte philosophische Verstand die harte Arbeit übernimmt, die verwickelte Dogmatik des Christenthums zu durchdringen und sich anzueignen.

a. Die Kirchenväter.

§. 667. Unter den Kirchenvätern hebt Justin, der Märtyrer, hervor, dass die Objectivirung der absoluten Idee im Christenthum nur der Gipfel der Entwickelung der heidnischen Philosophie selber sei. Der zeugende göttliche Logos sei den Meinungen der Menschen eingewachsen, und eine Inspiration, die auch schon die Griechischen Philosophen ergriffen habe, an und für sich aber erst in Christus aufgetreten sei. — Clemens von Alexandrien nennt daher die Griechische Philosophie eine Propädeutik des Christenthums, indem sie einen

Funken der Wahrheit aus den Büchern der Hebräer entnommen habe. — Origenes lehnt sich ausdrücklich an die Alexandrinische Emanationslehre an, und behauptet eine ewige Schöpfung durch Succession der Welten, weil Gott immer thätig habe sein müssen. — Augustin suchte die zeitliche Schöpfung dadurch zu retten, dass er die Zeit erst mit der Welt entstehen liess, ohne den Widerspruch zu merken, dass die Entstehung der Zeit, was schon Aristoteles wusste, die Zeit immer schon voraussetzt. Und so ist Augustin das Vorspiel der Widersprüche, welche die Scholastik ausgebildet hat. „Gott", sagte er in dieser Hinsicht, „ist gut ohne Qualität, gross ohne Quantität, Schöpfer ohne Bedürfniss, ohne Ort überall ganz, ohne Zeit ewig, ohne eigene Veränderung alles Veränderliche machend". Gott, Schöpfung sind hier unbewiesene Vorstellungen, aus der Theologie geschöpfte Voraussetzungen.

b. Die Araber.

§. 668. Die Araber gehen nicht mehr von der Theologie, sondern von der Philosophie aus, um auf diesem Wege die Gegensätze sich noch kampflos ausbilden zu lassen. Die Secte der Redenden wollte, wie Augustin, die zeitliche Schöpfung durch Räsonnement stützen, und ging dabei von der Orientalischen Grundanschauung aus, dass, der Substanz gegenüber, alle Accidenzien ein Verschwindendes, Zufälliges seien; es sei daher in's vollständige Belieben Gottes gestellt gewesen, ob, wann und wie die Schöpfung der Welt habe eintreten sollen. — Die Commentatoren des Aristoteles haben die Speculation ihres Meisters zur völligen Verstandesphilosophie heruntergebracht, und so den Gegensatz beider Welten, der irdischen und der himmlischen, angenommen, ohne ihn jedoch schon in Widerspruch gerathen zu lassen. Das wahrhaft seiende, Eine, nothwendige Wesen ist, nach Avicenna, der Geber aller Formen für die Materie: der himmlische Körper, der selbst aus Form und Materie bestehe. Nach Tophaïl ist die Welt, als die, Form und Materie verknüpfende Substanz, die Offenbarung ihres frei wirkenden Urhebers; und die Seligkeit des Menschen liegt ihm, wie den Neuplatonikern, darin, zur Einheit mit Gott entrückt zu sein. Nach Averroes ist Gott die thätige Vernunft, die, wie ein Künstler, die Natur der Form gemäss bilde, indem er die wechselnde Form in die Materie tauche. Er sei das

Princip sowohl der Mondsbewegung, als des Denkens; dieses aber führe die Seele wieder in die ursprüngliche Einheit mit dem göttlichen Verstande zurück,

c. Die Scholastik.

§. 669. Die Scholastiker gehen auch noch, obgleich alle Gegensätze schon vorhanden sind, von der unbewussten Harmonie derselben aus, bis sie sich dann ihrem Bewusstsein als Gegensätze aufdrängen, und schliesslich deren Versöhnung angebahnt wird. Scotus Erigena, in der Erinnerung des Alterthums, steht noch auf dem Standpunkt der unbefangenen Einheit der Gegensätze: „Die wahre Religion und die wahre Philosophie sind Eins. Gott ist Alles, und Alles ist Gott. Der Fortschritt zu Allem heisst Analyse, die Rückkehr Vergöttlichung. Das Nichts, woraus Gott die Welt geschaffen hat, ist die unbegreifliche Klarheit seiner Natur, wie bei den Neuplatonikern, die aber in allem Seienden erscheint. Jedes Geschöpf ist also Erscheinung Gottes. Das Schaffen ist ewig. Wer seinen Intellect vollkommen erkennt, der erkennt Gott, den Intellect der Intellecte."

Mit Anselm von Canterbury beginnt der Gegensatz, zunächst innerhalb der Theologie selbst, als der von Glauben und Wissen, einzusetzen, indem Anselm verlangte, jener müsse diesem vorausgehen. Sodann setzt er, in seinem ontologischen Beweise vom Dasein Gottes, den Gegensatz von Denken und Sein mit Bewusstsein voraus. Was im Verstande sei, sagt er nämlich, sei darum nicht schon im Sein; nur der Begriff Gottes, als des vollkommensten Wesens, schliesse seine Existenz in sich, weil er nicht das vollkommenste Wesen wäre, wenn das Sein ihm fehlte.

Innerhalb der Philosophie brach ferner der Gegensatz des Einzelnen und des Allgemeinen, in dem Streite der Nominalisten und der Realisten, aus. Roscelin behauptete, nur das sinnliche Einzelne habe Realität, die allgemeinen Gattungen seien Worthauche. Wilhelm von Champeaux sagte im Gegentheil, in jedem Individuum sei dieselbe Sache ganz und ungetheilt, als das Allgemeine. Diese in ein jenseitiges Geisterreich versetzten Platonischen Ideen hiessen *universalia ante rem*, während die subjectiven Allgemeinheiten *universalia post rem* genannt wurden. Als Wilhelm später seine Ansicht modificirte, wollten zwar in diesem Sinne Albertus Magnus und Thomas von Aquino noch vorläufig den Kampf der Nominalisten und der

Realisten vermitteln, der aber damit nur um so schroffer in dem Gegensatz des Diesseits und des Jenseits hervortrat: das Allgemeine sei im Einzelnen nur individualisirt, wahrhaft also eben nur in der Intellectualwelt. Das Allgemeine, hiess es weiter, habe die Fähigkeit, sich dem Aussendinge mitzutheilen, werde aber durch die Materie zu einem bestimmten Diesen particularisirt; die Form existire als allgemeines Sein nur im göttlichen Verstande, nicht in der Natur.

Den schärfsten Widerspruch gegen die Antithetik der Scholastiker bilden mitten unter ihnen Amalrich von Chartres und David von Dinanto, indem sie mit der reinen Vernunft-Speculation in diese Verstandesphilosophie einfielen: es gebe keine Auferstehung, und weder Paradies noch Hölle. Wer die menschliche Sünde, Der habe die Hölle, wie einen faulen Zahn, in sich selbst. Schöpfer und Geschöpf seien Dasselbe. Gott sei die Essenz und das Ende aller Dinge, die in ihm Eins, wie alle Menschen Einer Natur seien. Materie, Seele und Gott seien Eins. Das Allgemeine, der Gedanke wird hier mit grosser Parrhesie als das wahrhaft Seiende in dieser Welt der Einzelnheiten ausgesprochen, — aber diese speculative Identität darum auch in dieser Zeit der Finsterniss als Ketzerei verdammt.

Die Folge dieses Durchbruchs war aber immerhin ein beginnendes Freiwerden der Philosophie von den Fesseln der Theologie. Diese Freiheit blieb vorerst freilich noch eine formelle, indem, ohne den Inhalt des gegebenen Dogma's anzutasten, die Philosophie ihre Form für sich auszubilden anfing. So schrieb Petrus Lombardus ein Lehrbuch der Theologie *(summa theologiae)*, in welchem er Fragen erörterte, welche der Christliche Glaube unberührt gelassen hatte. — Duns Scotus gründete die Disputir-Methode, welche Probleme, Lösungen, Beweise für und gegen aufstellte. Das nannte man die quodlibetanische Methode, wobei auch die formelle Verstandes-Logik immer mehr ausgebildet wurde. — Die Spitze dieser formellen Selbstständigkeit in der Philosophie ersteigt Raimund Lullus, indem er in seiner *ars magna* die Kategorien aufstellen wollte, unter welche jeder Gegenstand gebracht werden könne; nach Aristoteles, der erste Versuch dieser Art. Er schrieb in sechs concentrische, Theils bewegliche, Theils feste Kreise je neun Prädicate und Begriffe: 1) neun absolute Prädicate, 5) neun relative Prädicate, 3) neun Fragen, 4) neun Substanzen, 5) neun natürliche Acci-

denzien, 6) neun moralische Eigenschaften, ein; und wollte durch Drehen der beweglichen Kreise alle möglichen Aufgaben, Behufs ihrer Lösung, stellen.

So begann die Scholastik, auch dem Inhalte nach, sich vom Gegebenen sowohl in der Philosophie, als in der Theologie loszusagen, und damit die Dienstbarkeit der Philosophie gegen die Theologie zu brechen. William Occam bildete den entschiedenen Nominalismus aus, wonach die sinnliche Sache ausserhalb des Verstandes als das wahrhaft Seiende galt, und die allgemeine Sache nur ein der sinnlichen Sache ähnlicher Begriff sei, der ihr als ihr Zeichen nachgebildet werde. — Abälard philosophirte selbstständig über die Moral: Sünde sei, Das nicht zu thun, was wir für recht erkennen; Buridan über die formelle Freiheit, als die Zurechnungslehre der menschlichen Handlungen. — Endlich wagte die Mystik, auch der Theologie eine Quelle im Innern des Geistes anzuweisen. Die mystische Theologie ist, nach Charlier von Gerson, innere Wahrnehmung und Erfahrung frommer Seelen. Raimund von Sabunde schrieb eine natürliche Theologie, worin die Natur neben der Bibel für das zweite Buch der göttlichen Offenbarung ausgegeben wurde; eine bisher unerhörte Lehre. Durch Selbstkenntniss, sagte er, müsse der Mensch zur Erkenntniss Gottes heraufsteigen. Weil der Mensch sich nicht sein eigenes Wesen gegeben habe, sich für seine Thaten nicht selber belohnen oder bestrafen könne: so bedürfe es eines höhern Wesens, um Dies zu thun. So wurde der menschliche Geist aus den Fesseln der geoffenbarten Religion befreit: und gerieth bald in den Kampf gegen dieselbe, um so wieder zur Freiheit der alten Philosophie zurückzukehren.

2. Das Wiederaufleben der Wissenschaften.

§. 670, Mit der Entdeckung von America und der Reformation, fühlte sich die Menschheit wieder heimisch auf der Erde, und im eigenen Geiste, auf dessen Zeugniss sie sich stützte. Die Erneuerung der alten Philosophie wurde aber, seit der Eroberung von Konstantinopel durch die Türken, dadurch begünstigt, dass die von dort vertriebenen Philosophen sie nach dem Abendlande brachten. Je mehr sich die Griechische Wissenschaft in den Christlichen B[illegible] einsenkte, desto gährender wurde der philosophirende [illegible]r endlich den Aufschwung zu ganz selbstständigen

a. Zunächst wurden nur die alten Philosophien wieder eingelernt, und so der Grund zu einem Kampfe gelegt, der die alte Scholastik stürzen musste. Marsilius Ficinus erneute die Platonische Philosophie, — Pomponatius die Aristotelische, nachdem dieselbe im Mittelalter blos durch die Vermittelung der Araber, und der Juden, wie Moses Maimonides, bekannt geworden war. Gassendi war ein Epikureer, Lipsius ein Stoiker; Reuchlin machte das Abendland mit der Kabbalistischen Philosophie bekannt.

b. Aus diesem Kampfe der alten Philosophie gegen das Christliche Mittelalter erzeugte sich zweitens eine gährende Philosophie, die meist von Italienern getragen wurde. Diese Gährung ergriff aber nicht nur die Wissenschaft, sondern auch die Individuen, wie das unruhige, in steten Reisen verbrachte Leben, besonders des Cardanus, zeigte. Petrus Ramus bekämpfte den mittelalterlichen Aristoteles. Paracelsus stellte eine gährende Naturphilosophie auf. Im Menschen, als dem Mikrokosmus, sagte er spiegele sich das Universum, die Quelle aller Dinge, am Reinsten ab. Cudworth erging sich in einen gährenden Platonismus. Nicolaus Cusanus erneute die lange vernachlässigte Dialektik, als die Einheit der Gegensätze, deren absolute Coincidenz in Gott indessen nur im Glauben, als einem Hingerissensein, zu erfassen sei. Thomas Campanella stellte eine Eintheilung der Wissenschaften auf; und Vanini und Giordano Bruno büssten es mit dem Tode, das dogmatische System des Mittelalters mit den Waffen der Griechischen Philosophie gestürzt zu haben.

Vanini nannte die Natur die Königin und Göttin der Sterblichen, die eben ihre wunderbaren Geheimnisse im allgemeinen Leben der Natur darstelle. Er setzte Glauben und Vernunft dialektisch einander entgegen, indem jener z. B. lehre, dass Gott alle Menschen selig machen wolle: die Vernunft aber beweise, dass der Teufel mächtiger, als Gott, sei, da alle Akatholiken verdammt seien, und selbst unter den Katholiken nur die wenigen, die nicht Säufer, Ehebrecher u. s. w. seien, in den Himmel kämen. Dass er am Schlusse sich dem Glauben, ungeachtet seiner Vernunft, zu unterwerfen vorgab, half ihm bei seinen Richtern nichts: so wenig als dem Pomponatius, der ganz dieselbe Dialektik und Schlussunterwerfung in Bezug auf die Unsterblichkeitslehre angewendet hatte. Noch weniger aber

rührte es Vanini's Richter, als er, schon auf dem Scheiterhaufen stehend, einen Strohhalm, um die Beschuldigung des Atheismus zu widerlegen, mit den Worten ergriff, dass schon dieser das Dasein Gottes beweise.

Die Richter erblickten nämlich darin denselben Pantheismus, der auch Giordano Bruno den Feuertod erleiden liess: ihn, den philosophischsten dieser gährenden Philosophen. Auch er zeigte, wie Vanini, Begeisterung für die Lebendigkeit der Natur und die Gegenwart der allgemeinen Vernunft in ihr: „Eine Weltseele, in welcher der Unterschied von Form und Materie aufgehoben ist, und die ebenso die Zweckursache ist, durchdringt Alles. Wie der Verstand des Menschen Begriffe hervorbringt, so sie, gleich einem Künstler, die Dinge; sie bildet in den Metallen, und denkt im Menschen. Bei der allgemeinen Einheit des Weltalls entwickelt sich Alles aus Allem, wie wir Alles aus Allem erkennen. Die Philosophie, als die Erkenntniss dieser Einheit, strebt also, die Coincidenz der Gegensätze zu erfassen. Was in der Aussenwelt als Contrast erscheint, ist im Urverstande Harmonie". Aus der Einheit die Gegensätze zu entwickeln, hielt Bruno für schwieriger, als die Einheit zu beweisen; und um zu Ersterem zu gelangen, bediente er sich der Lullischen Kunst (§. 669).

c. Den Uebergang in die neuere Philosophie bildet der Englische Kanzler, Baco, Graf von Verulam, und Jacob Böhme, der Deutsche Schuster: jener vom Beisichsein der Philosophie, dieser von dem der Theologie ausgehend; jener durch die äussere Erfahrung der Sinne, dieser durch die innere Mystik der religiösen Anschauung, zur Wahrheit strebend. Baco stellt, wie Campanella, eine Encyklopädie der Wissenschaften auf: 1) Sachen des Gedächtnisses, — die Geschichte, welche die Werke der Natur, die des Menschen, und die Gottes (heilige Geschichte) darstelle; 2) Sachen der Phantasie, oder die Kunst; 3) Sachen der Vernunft, d. h. die Philosophie. Die Methode ist ihm die Induction, aus Beobachtungen und Versuchen allgemeine Sätze abzuleiten. Das Object der Philosophie ist die Natur, die sich uns durch einen directen Strahl: Gott, der durch einen gebrochenen; der Mensch, der sich selbst durch einen reflectirten zeigt. Durch die Philosophie soll der Mensch die verlorene Herrschaft über die Natur wiedergewinnen; ihr Zweck sei also die Verlängerung des Lebens durch Diät, die Kunst,

Gold zu machen u. s. w. Wer nämlich die Formen der Dinge kenne, Dem werde Dies gelingen, indem er dann eine in die andere überzuführen vermöge; Zweckursachen seien dagegen zu verwerfen.

Jacob Böhme will die Erkenntniss des dreieinigen Gottes durch das innere Ringen der Seele erreichen. Der Vater ist ihm der grosse Salniter, das Temperamentum: d. h. das neutrale Wesen, „worin alle Kräfte Eine Kraft sind, die am natürlichen Leibe Gottes im Umkreis der Sterne sich creatürlich gemacht haben. Im Sohne, als dem Amtmann der Welt, sind die Kräfte schiedlich geworden: als Qualitäten, die aus ihrer Qual sich befreien, herausqualliren oder quellen. Die vollständige Selbstständigkeit des Individuums, das Sich-in-sich-Hineinimaginiren des Ich ist das Nein, der Teufel. Das ist die herbe, grimmige, zornige Qualität im Vater. während der Sohn die Salbung dieser Peinlichkeit, das Herz, Licht, der Kern in allen Kräften ist, der sie sänftiget und zur Einheit zurückführt. Letzteres ist der Geist. In Gott triumphiren alle Geister als Ein Geist. Die vielerlei Kräfte des Vaters und das Licht des Sohnes sind Ein lebendiger, allwissender, allschmeckender, allriechender Geist. Gottes Wesen ist also nicht fern; der Abgrund der Natur uud Creatur ist Gott selbst. Aus dem sich in sich Hineinvertiefen kehrt die Creatur in ihren Urstand zurück. Ueberall ist der Quellborn der heiligen Dreifaltigkeit, im Menschen, Thiere, Laub und Gras. So empöret sich aus den Naturkräften des Menschen (dem Vater) das Licht, dass er in dieser Kraft sehe und erkenne (der Sohn), und verstehe, was er thun soll (Geist); so hat die Pflanze Lebenskraft, Saft, Geruch und Geschmack, als ihre Dreieinigkeit in sich."

C. Die neuere Philosophie.

§. 671. Dieses Selbstsehen und Beisichsein des Menschen, nicht getrübt durch jenen gährenden Beigeschmack, den wir soeben geschildert haben, beginnt mit Cartesius; und die seit ihm ganz frei gewordene Philosophie sucht nun alle die Räthsel und Gegensätze zu lösen, welche das Mittelalter ihr aufgegeben hat. Damit kehrt sie wieder zur Harmonie des Griechischen Standpunkts zurück; aber nicht ohne, durch Ueberwindung des Mittelalters, die Unmittelbarkeit der Griechischen Weltanschauung mit allen den siegreichen Vermittelungen, die sie durchgemacht hat, bereichert

zu haben. So entfaltet sich hier wiederum eine grosse Productivität im Aufeinanderfolgen vieler neuen Standpunkte in wenigen Jahrhunderten, wie in der ersten Periode, während die zweite, nur verarbeitend, brütend, zehrend an dem gewonnenen Schatze, dessen vereinzelte Momente herausarbeitete.

Die Eintheilung dieser Systeme ist die, dass zuvörderst von den verschiedenen Seiten des Gegensatzes, Denken und Sein, der vermittelt werden soll, ausgegangen wird, bis man sich zuletzt in den Mittelpunkt Beider stellt. So haben wir erstens die Verstandes-Metaphysik, welche vom subjectiven Denken ausgeht, um von ihm aus das Sein zu erreichen; die Philosophie von Cartesius bis Wolff. Zweitens stellt sich der Verstand auf die andere Seite des Gegensatzes, und macht den Versuch, sich vom sinnlichen Sein aus zum Gedanken zu erheben; die Philosophie von Locke bis Rousseau. Nachdem beide Versuche gescheitert waren, wird von der Einheit der Gegensätze selber ausgegangen: und erst so gelingt es, sie in sich und durch sich selbst in der Vernunft-Erkenntniss zu versöhnen; die Deutsche Philosophie von Kant bis Hegel.

1. Die Verstandes-Metaphysik.

§. 672. Von den Kategorien, welche den alten Philosophen als Principien ihrer Systeme zu Grunde gelegen haben: nämlich dem Sein und Werden, dem Einen und Vielen, dem Unendlichen, der Quantität, dem Maasse, dem Wesen, der Erscheinung, dem Grunde, der Möglichkeit und der Wirklichkeit, der Zufälligkeit und der Nothwendigkeit, thut Cartesius einen Schritt vorwärts, indem er die göttliche und die endlichen Substanzen zu Principien der Dinge erhebt. Spinoza löst alle Substanzen in die Eine absolute auf, und setzt jene zu Accidenzien dieser herab. Malebranche fasst das Princip als das Allgemeine, Leibnitz als die sich im Einzelnen spiegelnde allgemeine Idee, die selbst Einzelnheit ist; und Wolff popularisirt nur diese letztere Gestaltung der Verstandesmetaphysik.

a. Cartesius.

§. 673. „Ich denke, mithin bin ich," stellte Cartesius an die Spitze der Philosophie, sah daher das Sein schon im Denken eingeschlossen, und zweifelte an allem äusserlichen Sein, wie er denn auch die objective Idee des Christlichen Dogmatismus

ganz bei Seite liegen lassen will. Der Zweifel soll aber nur die Handhabe sein, um zum Wissen zu gelangen. „Ich darf," heisst es, „an Dem nicht zweifeln, was mir so gewiss, wie mein Ich, ist. Nun finde ich in mir den Gedanken eines vollkommensten Wesens, der nothwendig Sein haben muss, weil ich, als unvollkommenes Wesen, ihn nicht habe hervorbringen können." Diese Vollkommenheit Gottes beweise aber auch die Wahrhaftigkeit der Dinge, die eben die Einheit des Denkens und des Seins ist. Als diese Einheit, ist Gott die Eine Substanz, deren Attribute Denken und Ausdehnung sind. Alles subsistire nur durch den Beistand (*concursus*) dieser Substanz. Die endlichen Dinge, die nur dieses Beistands bedürfen, sind die endlichen Substanzen, während was nur ist, insofern es diesen inhärirt, blosse Eigenschaften der Dinge genannt werden. Da Ausdehnung nnd Denken für die endlichen Substanzen real unterschieden sind, so erklärt Cartesius die Natur, als blos der Ausdehnung angehörend, auf rein mechanische Weise, aus Materie und Bewegung; und selbst die Thiere sind ihm nur belebte Maschinen. Die Uebereinstimmung von Leib und Seele im Menschen sei also nur, wie Cartesius' Schüler, Geulinx, sich ausdrückte, durch das System der göttlichen Assistenz zu verstehen.

b. Spinoza.

§. 674. Diese nachträgliche Uebereinstimmung stellt Spinoza gerade an die Spitze seines Systems: „Es giebt nur Eine absolute Substanz, die ihre Existenz aus ihrem Wesen selber schöpft. Die unendlichen Attribute der Ausdehnung und des Denkens sind nur die Weisen, wie der menschliche Verstand die absolute Substanz oder Gott fasst". Spinoza lässt nicht die Religion, wie Cartesius, bei Seite; sondern seine Philosophie ist seine Theologie. „Alle Modificationen des Denkens und der Ausdehnung sind nur durch ein Anderes in's Unendliche gesetzt. Die Reihe und die Ordnung der Ideen ist dieselbe, wie die der Dinge. Der Mensch ist ein Modus des unendlichen Denkens Gottes, und ein Modus der unendlichen Ausdehnung Gottes. Beides aber, d. h. Leib und Seele, sind Eins. Alles fliesst mit Nothwendigkeit aus den blossen Gesetzen der göttlichen Natur. Frei ist, was nur durch die Nothwendigkeit seiner Natur bestimmt wird: nothwendig oder gezwungen, was durch ein Anderes zum Sein oder Handeln bestimmt wird. Der Mensch ist unfrei, so lange er seinen Leidenschaften folgt, weil

diese durch Anderes bestimmt sind: frei, wenn er adäquate Ideen hat, Gottes Wesen erkennt und liebt, von bösen Affecten nicht leidet, Alles auf Gott zurückführt, und so der Vernunft gemäss lebt. Das ist Tugend und Glückseligkeit.“ Diese Zurückführung aller Dinge auf die absolute Substanz nennt Spinoza dann eben Religion: „Die Intellectuallicbe, des Menschen zu Gott ist ein Theil der Intellectualliebe, womit Gott sich selber liebt. Das Böse ist nichts Wesentliches, sondern, wie jede Accidenz, eine blosse Negation. Nero's Muttermord ist ein positiver Modus der Substanz. Insofern ist er nicht böse; sondern nur die Negation, Nero's Undank, Unbarmherzigkeit u. s. w., ist das Böse. Denn Orest, der dieselbe That vollbrachte, wird nicht getadelt.“

c Malebranche.

§. 675. Malebranche steht ganz auf dem Standpunkt des Spinoza; aber indem er, an die Stelle der pantheistischen Religion, sich mehr den Christlichen Vorstellungen nähert, fasste er Gott als die allgemeine Idee, welche die Kluft zwischen Denken und Ausdehnung ausfülle. „Gott erhält alle Dinge in der Einfachheit seiner Natur, und wir erkennen das Einzelne nur in der Union mit Gott; so dass wir alle Dinge nur in Gott sehen, als Einschränkungen seiner Unendlichkeit. Doch sehen wir eigentlich nicht die göttliche Substanz selbst, sondern nur insofern die geschaffenen Wesen daran Theil haben. Gott ist der Ort der Geister, seine Substanz die intelligible Welt, in welcher sie leben. Alle Thätigkeit des Menschen gehört Gott allein; Gott handelt aber nur vermittelst der geschaffenen Wesen, kraft eines Systems der veranlassenden Ursachen. Tugend ist die Gewohnheit, dieser unveränderlichen Ordnung Gottes frei zu folgen; sie fliesst aus der Erkenntniss Gottes, den wir von diesem Leben an sehen.“

d. Leibnitz.

§. 676. Wenn jeder Modus der Substanz nur eine Darstellung dieser allgemeinen Idee selbst im Einzelnen ist: so hat Leibnitz Recht, dieses Einzelne selbst zum Princip zu machen, und mit der Monadologie den, aber vergeistigten und idealisirten Atomismus zu erneuern. Jede Monade ist eine Darstellung des ganzen Universums, aber auf einer bestimmten Stufe der Entwickelung. Die nackte Monade ist die bewusstlose, die nur eine dunkle Vorstellung des ganzen Universums hat: die thierische Monade

bringt es bis zur Empfindung, die menschliche bis zur Vernunft. So ist Letztere ein kleiner Centralspiegel des Universums. Aber auch in ihr ist noch nicht alle Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden; sondern Das findet erst in der Monade der Monaden, in Gott, statt. Wie diese alle relativen Einheiten in ihre absolute Einheit zusammenfasst, so ist auch eine endliche Monade selbst wiederum eine Gruppe von Monaden, in denen sie als Einheitsprincip herrscht. Jede Monade erhält den Werth der Spinozistischen Substanz, nicht von Aussen durch Anderes bestimmt zu sein, sondern sich lediglich aus sich selbst zu entwickeln. Durch die von der Monade der Monaden gesetzte prästabilirte Harmonie entspricht aber die Entwickelung jeder Monade der aller übrigen im ganzen Universum, ungeachtet eine jede eine bestimmte Individualität hat, die sie streng von allen andern unterscheidet. Von Gott, sagt Leibnitz aber ferner aus, dass er die Quelle aller Existenzen und Wesenheiten, der zureichende Grund der Welt sei, dem seine eigene Möglichkeit genügt, um Wirklichkeit zu sein. Die Freiheit des Menschen ist nur das Wissen um seine innere Selbstentwickelung; die Magnetnadel wäre frei, wenn sie wüsste, dass sie sich, ihrer Natur gemäss, nach Norden richten muss. Die religiösen Wahrheiten lassen sich nicht beweisen; die Philosophie kann nur nachweisen, dass sie sich nicht widersprechen.

c. Wolff.

§. 677. Nachdem der Versuch des Verstandes, durch künstliche Hypothesen, wie die göttliche Assistenz, die prästabilirte Harmonie u. s. w., den Abstand zwischen Denken und Sein auszufüllen, misglückt war: begnügte er sich in Wolff damit, das ganze Gebiet des Seienden sich im Denken abspiegeln zu lassen; und wegen seiner popularen Darstellung, hat Wolff die Bildung in Deutschland allgemein gemacht. Die Philosophie ist ihm die Wissenschaft dessen, was ist und wird, und wovon ein Grund angegeben werden kann. Die theoretische ist entweder Logik, oder Metaphysik, welche letztere in vier Theile zerfällt. α) Die Ontologie enthält die ganz allgemeinen Kategorien über das Sein: den Satz des Widerspruchs, den des zureichenden Grundes, den, dass aus Nichts Nichts wird; ferner den Begriff des Wesens, der Substanz, der Kraft, der Vollkommenheit u. s. w. β) Die Kosmologie lehrt, dass es keinen Zufall, keinen Sprung in der Natur

gebe. Sie entscheidet, ob die Welt unbegrenzt oder begrenzt im Raume und in der Zeit sei: ob sie aus einfachen Theilen bestehe, oder Alles zusammengesetzt sei; ob sie aus Nothwendigkeit oder aus Zufälligkeit entsprungen sei, einen freien Urheber oder nur Causalzusammenhang habe. γ) Die rationelle Psychologie betrachtet die Einfachheit, Immaterialität, Persönlichkeit und Unsterblichkeit der Seele, und macht diese damit zu einem Dinge, zu einer Substanz. δ) Die natürliche Theologie handelt von den Eigenschaften Gottes, von den drei Beweisen vom Dasein Gottes, dem kosmologischen, dem teleologischen und dem ontologischen. Die praktische Philosophie umfasst Naturrecht, Moral, Politik, Oekonomik. Die Vollkommenheit ist, nach Wolff, der letzte Zweck des Menschen; die Glückseligkeit bestehe in stetem Fortschreiten dahin. Die in Frankreich aufgekommene Aufklärung hat Wolff nach Deutschland verpflanzt, hierdurch die Metaphysik, die Wissenschaft der Uebersinnlichen, gestürzt, und das feste, vom Denken unabhängige Sein der wirklichen Welt zum Princip gemacht. Das ist der Empirismus.

2. Der Empirismus.

§. 678. Während in der Metaphysik die subjective Idee alle Objectivität im Innern des Gedankens bewährt finden wollte, so tritt jetzt die objective Idee als das das Subject Bestimmende auf. Dabei handelt es sich aber weniger um den objectiven Inhalt der Wahrheit, der fest steht, als um den Weg, auf welchem das Subject zu ihm gelangt. Wir können hier die Englische Philosophie den objectiven Empirismus nennen, der von der Aussenwelt ausgeht: die Schottische Philosophie den subjectiven, der von den innern Thatsachen des Bewusstseins anhebt; die Französische Philosophie endlich den absoluten, weil sie die letzte Abstraction der Aussenwelt sowohl, als der Innenwelt, die Materie und das höchste Wesen, zu absoluten Principien macht, und somit Theils Materialismus und Atheismus, Theils Deismus wird.

a. Die Englische Philosophie.

§. 679. Die Englische Philosophie, die immer dem Empirismus huldigte, beginnt in der neuern Zeit mit Locke, der den Empirismus Occam's und Baco's fortsetzte: von Hegel aber noch den Metaphysikern beigesellt worden ist, weil er

im Wahne stand, von der Erfahrung aus die Idee der Gottheit begründen zu könneu. Besonders bei ihm fragt es sich, wie das Ich zur Erkenntniss gelange. Seine Antwort ist: durch die Siuneswahrnehmung und durch die Reflexion. Es gebe keine angeborenen Ideen, wie Descartes und Leibnitz behaupteten, sondern die Reflexion bilde aus den Empfindungen allgemeine Vorstellungen, die Locke „Ideeu" nennt. Die Ideen sind entweder einfach, wie die aus der äussern Empfindung kommenden, Dichtigkeit, Ausdehnung, Gestalt, Ruhe und Bewegung: oder die aus der innern Erfahrung stammenden, wie Denken, Wollen; oder die aus Beiden entspringenden, wie Lust, Schmerz, Existenz, Einheit, Kraft, Folge. Die complexen Ideen siud Verstandesgeschöpfe, wie Raum, Zeit, Substanz, Ursache und Wirkung u. s. w. Durch weitere Verallgemeinerung der Ideen kommen wir zu Axiomen, wie der Satz des Widerspruchs. Solche allgemeinen Sätze sind spielend, erweitern unsere Erkenntuiss nicht; woraus folgt, dass, wenn Locke die Gottheit als das Product der höchsten Verallgemeinerung fasst, sie auch das Allerabstracteste sein muss, wie er denn auch das Allgemeine zu blossen Namen macht, und die Dinge als das allein Reale ansieht.

Newton wendete den Empirismus auf die Naturphilosophie an, indem er die Physik vor Metaphysik warnte (§. 165). Schaftesbury, Wollaston und Klarke suchten die Principien der Moral empirisch auf: einmal in der Ausgleichung der selbstsüchtigen und der geselligeu Neigungen; andererseits darin, dass der Mensch so handeln solle, wie die Dinge in Wahrheit sind, so dass er sich ihre Natur zur Richtschnur uehme. Hobbes endlich, der noch vor Locke die Principien des Empirismus aufgestellt hatte, wandte dieselben auf die Politik an, indem er die Autorität des absoluten Herrschers nicht auf göttliches Recht, sondern auf den Nutzen der Bürger gründete, da bei dem Krieg Aller gegen Alle im Naturzustande der Stärkste, durch Unterwerfung Aller unter seinen Willen, Ruhe, Ordnung, und somit Vernunft in's Gemeinwesen bringe.

b. Die Schottische Philosophie.

§. 680. Der Irländer Berkeley ging, wie die Schotten, von der innern Erfahrung aus, indem er dabei an die unübersteigliche Kluft zwischen Denken und Ausdehnung anknüpfte. Während die Metaphysiker aber dieselbe küustlich dadurch aus-

füllen wollten, dass sie der Gottheit nicht nur alle Widersprüche, sondern auch deren Auflösung zuschoben: so eliminirte Berkeley, sich von jenen kühnen Hypothesen frei haltend, den Factor der Materie; und sagte, die Dinge seien nur ihr Wahrgenommenwerden. Gott sei Geist, und könne nur auf Geister wirken. Die Ideen der gemeinsamen Welt Aller werden durch Gott in allen Geistern, die subjectiven Vorstellungen eines jeden Individuums durch dieses in dem seinigen hervorgebracht. Doch wie der Englische Empirismus bald das Locke'sche Zurückgehen auf die Gottheit vergass, so der Schottische das Berkeley'sche.

Der Skeptiker Hume wollte nicht zugeben, dass die Erfahrung allgemeine Sätze erzeugen könne, weder für die Natur, noch für die Moral. Nothwendigkeit, Causalität, Gott, Unsterblichkeit sind ihm daher nur Gewohnheiten, die auf subjectiv gebildeten Begriffen ruhen, und die nach den Individuen verschieden seien. Diese Subjectivität, diesen Mangel der äussern Erfahrung zugebend, suchten die späteren Schotten, Reid, Beattie und Oswald, ein absolut festes Princip im Innern, um die moralischen und religiösen Wahrheiten gegen alle Zweifel Hume's sicher zu stellen: nämlich den Gemeinsinn, und die durch ihn in uns gesetzten Thatsachen des Bewusstseins. Hiermit wurde ein ganz endliches Princip zum Absoluten gemacht; da der Empirismus es aber im Innern des Subjects erblickte, so bog er sich, wenngleich auf ganz verkehrte Weise, zur Metaphysik zurück. Diese Metaphysik des Endlichen ist der Standpunkt der Französischen Philosophie, — der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts.

c. Die Französische Philosophie.

§. 681. Indem der Französische Empirismus das Endliche zum absoluten Principe machte, verhielt er sich zunächst rein negativ gegen die bestehende Intellectualwelt der alten Metaphysik. Volney lässt alle religiösen Secten mit ihren Bannern erscheinen, und entscheidet sich schliesslich für die Fahne der Vernunft. Ebenso huldigt Voltaire, im edlen Eifer gegen die Verderbniss von Staat und Kirche, dem Theismus, der Abstraction des reinen Denkens, als dem allein von der Metaphysik übrig Gelassenen. Und wenn er sich auch gegen diesen Glauben manchmal skeptisch verhält, so wünscht er ihn doch als nützlich beibehalten: „Wenn Gott nicht existirte, müsste man ihn er-

finden.“ Diderot dagegen stellt den nackten Atheismus auf, und rechtfertigt ihn durch die anthropomorphistischen Vorstellungen, welche die Menschen sich zu ihrem grossen Schaden von der Gottheit machen.

Im affirmativen Inhalt der Französischen Philosophie ist einerseits die Abstraction der objectiven Idee, als Materie, andererseits die Spitze der subjectiven Idee, sei es in Form der empirischen Einzelnheit des Ich, sei es in Form der Allgemeinheit, als höchstes Wesen, das letzte Princip. Condillac, Destut de Tracy sind Fortsetzer Locke's, indem sie die sinnliche Empfindung zur einzigen Quelle des Erkennens machen, La Mettrie geht von hieraus schon in den materialistisch-atheistischen Standpunkt über, während Bonnet den Materialismus mit den Hoffnungen des Christlichen Glaubens durch seine Lehre von der Palingenesie noch meinte in Uebereinstimmung bringen zu können, indem ein ätherischer Leib sich aus den Fesseln der dahinsterbenden gröbern Körperlichkeit entwickeln soll. Von den systematischen Materialisten und Naturalisten bleiben die Einen noch auf dem halben Wege des Theismus stehen, während die anderen den Atheismus unverhüllt verkünden. Wenn der Baron von Hollbach, oder wer auch immer der Verfasser des *Système de la Nature* sei, der zweiten Richtung angehört, so ist Robinet der Chorführer der ersten.

Der unbekannte Gott, sagt Robinet, sei die ewige, erste Ursache der Natur, als des allein Erkennbaren. „Alle Ereignisse der Natur lassen sich auf eine einzige Thätigkeit, alle Wesen auf ein einziges Urbild, alle Phänomene auf ein einziges Sein zurückführen, welches am Anfang den ersten Ring der unendlichen Kette der Dinge berührte. Durch diesen dauernden Eindruck bewegt sich das Universum, durch die gegenseitige Uebereinstimmung seiner Theile erhält es sich. Alles lebt und athmet in der Natur. Die Beseelung, in's Unendliche abgestuft, ist eine stetige Reihe unendlich vieler Modificationen, vom Höchsten bis zum Stein. In jeder Materie sind von Urbeginn an organische Keime niedergelegt. Der Polyp ist eine Gruppe von Polypen: ebenso Menschen, Pflanzen, Metalle. Uebel und Gutes halten sich das Gleichgewicht. Damit Befriedigung sei, muss der Schmerz vorhergegangen sein.“ In diesem Sinne schrieb Azaïs, die Nothwendigkeit der Gegensätze verallgemeinernd, sein System der Compensationen. Im Gegensatz zu Robinet

macht das *Système de la nature* die Total-Summe des Endlichen zum Absoluten: „Das Weltall ist eine Sammlung von Materie und Bewegung, und bildet mit seinen Gesetzen eine unendliche Kette von Ursachen und Wirkungen. Die Bewegung der Materie ist das Princip von Allem, so wenn das Bier gährt, oder die Leidenschaften kochen. Die Verschiedenheit der Wirkungen dieser Ursachen, die Verschiedenheit der Verbindungen (*combinaisons*) und Anordnungen (*arrangements*) der Materie bringt das hervor, was für uns die Wesen ausmacht. Aus der Verschiedenheit dieser Wesen entspringen die verschiedenen Ordnungen und Gattungen der Dinge in der Natur, die wir das grosse Ganze nennen. Die abstracten Ideen sind nur Modificationen unserer Gehirnsthätigkeit."

Zuletzt macht die affirmative Richtung der Französischen Philosophie das endliche Subject als solches, besonders in praktischer Rücksicht, zum absoluten Princip. So fliessen nach Helvetius alle Handlungen, die wir Tugenden nennen, aus der Selbstliebe, dem Interesse des Einzelnen; und die Aufgabe des Staates sei es, das allgemeine Interesse stets mit dem besondern Interesse in Einklang zu bringen. — Rousseau macht die Freiheit zum Principe des Rechts und des Staats, dessen Wesen darin bestehe, dass der Einzelne frei bleibt, indem er dem allgemeinen Willen gehorcht, da er diesen ja selber durch die Verbindung mit allen andern Freien hat gründen helfen. Zugleich hält Rousseau in der Religion den Theismus, als die Lehre vom höchsten Wesen, fest.

An Rousseau von der praktischen Seite, an Hume von der theoretischen anknüpfend, beginnt Kant die Entwickelung der Deutschen Philosophie, welche aus dieser Endlichkeit wieder zur Absolutheit des Princips zurückkehrt, und so erst wahrhaft die Gegensätze, deren Ausbildung die Aufgabe des Mittelalters war, versöhnt.

3. Die Deutsche Philosophie.

§. 682. Obgleich die Deutsche Philosophie*) sich in den Mittelpunkt der Wahrheit stellt, Denken und Sein in Eine Ein-

*) Dieselbe habe ich in ihrer ganzen Ausführlichkeit in zwei Bänden unter dem Titel: „Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel" dargestellt.

heit verknüpft: so giebt sie doch dem Denken, als dem Principe seiner selbst und der Objectivität, den Vorzug; was Hegel die „übergreifende Subjectivität“ nennt. Sodann ist dieser Mittelpunkt nicht ein einfacher, sondern wie der doppelte Brennpunkt einer Ellipse. Kann daher diese Philosophie auch im Allgemeinen Idealismus genannt werden, so unterscheidet sie sich doch, jenachdem sie im Brennpunkt der Subjectivität steht, als subjectiver Idealismus, — von Kant bis Fichte: oder in dem der Natur, als objectiver, — von Schelling bis Solger; um drittens mit Hegel im absoluten Idealismus zu gipfeln, der deshalb zugleich absoluter Realismus ist.

a. Der subjective Idealismus.

§. 683. Der subjective Idealismus geht von der kritischen Philosophie Kants aus, und erhebt sich, durch die Glaubensphilosophie hindurch, zum strengen Idealismus Fichtes.

α. Kant.

§. 684. Kant wendet sich zunächst gegen seine unmittelbaren Vorgänger, die Metaphysiker und die Empiristen, um durch Widerlegung ihrer Einseitigkeiten den neuen Standpunkt vorzubereiten, den er erstens theoretisch begründet, sodann auf die praktische Philosophie anwendet, und zuletzt mit der Aesthetik krönt. Das ist der Fortschritt seiner drei kritischen Werke.

αα. Die Kritik der reinen Vernunft leitet sogleich den Idealismus durch die im Eingange aufgeworfene Frage: „Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich“? ein. Synthetische Urtheile sind nämlich Verknüpfungen des Inhalts der Erfahrung; *a priori* sind sie, wenn dieser Inhalt zugleich in die nicht aus der Erfahrung stammenden Formen unseres Geistes aufgenommen wird. Und damit strebt Kant eben die Verbindung der Metaphysik mit dem Empirismus an. Indem er aber den gegebenen Inhalt der Erfahrung nur als Erscheinungen ausspricht, während das Ding an sich, das Wesen der Dinge, unerkennbar bleibe, so ist in diesem kritisch-skeptischen Momente sogleich die Subjectivität seines Standpunkts enthalten. Von Hume unterscheidet er sich, indem er den subjectiven Vorstellungen in uns Objectivität gerade durch die *a priori* in uns niedergelegten Formen des Wissens verleiht: von Rousseau da-

durch, dass er bis zum absoluten Principe der Metaphysik aufsteigt, wenn er es auch noch als unerkennbar behauptet. Das Subsumiren unserer materiellen sinnlichen Anschauungen, sei es des äussern, sei es des innern Sinns, unter die allgemeinen *a priori* gegebenen Formen der Anschauung, Raum und Zeit, und unter die Kategorien nennt Kant zwar Erfahrung, aber in einer andern Bedeutung, als Locke, der alle Erkenntniss *a posteriori* finden wollte, während der Kantischen Erfahrung ein aprioristisches Element nicht fehlt.

Die aus den logischen Urtheilsformen abgeleiteten Kategorien des Verstandes sind die drei der Qualität: Realität, Negation, Limitation; der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit; der Relation: Substantialitätsverhältniss, Causalitätsverhältniss, Wechselwirkung; der Modalität: Möglichkeit, Zufälligkeit (Wirklichkeit), Nothwendigkeit. Die zwei ersten Stufen drücken die Dinge in ihrer Vereinzelung, die dritte ihr Verhältniss untereinander, die vierte das unseres Erkenntnissvermögens zu ihnen aus. Diese Kategorientafel ist, zu Aristoteles und Raimund Lullus, der dritte Versuch in der Geschichte der Philosophie, das System der metaphysischen Stammbegriffe des Geistes aufzustellen; — ein Versuch, den Hegel viertens zur Vollendung brachte. Auch zeigt sich darin das Wiederaufleben der seit Proklus, mit Ausnahme des Nicolaus von Cusa, vernachlässigten Dialektik und Trichotomie.

Nachdem Kant auf die angegebene Weise selbst die Erfahrung mit der Kraft der Metaphysik durchdrungen hatte, begiebt er sich auf das eigentliche Gebiet der Metaphysik, wiewohl sein Resultat hier nur negativ ausfällt. Wenn es der Verstand nämlich mit den endlichen Erscheinungen zu thun habe, so besitzen wir doch ein Vermögen, welches sich nicht auf das in der Anschauung Gegebene, sondern auf die Noumena, oder das Ding an sich bezieht. Dieses Vermögen des Unendlichen ist die Vernunft, welche das Endliche auf's Unendliche, das Bedingte auf's Unbedingte zurückführt. Alle Erscheinungen in uns, auf ein unbedingtes Subject bezogen, bilden die Idee der Seele; alle äusseren Erscheinungen, auf das unbedingte Object, die Idee der Welt. Das Unbedingte endlich, als absolute Möglichkeit aller Wirklichkeit, ist die Idee Gottes. Da aber die Vernunft, um das Unbedingte zu erkennen, keine anderen Mittel besitzt, als die Kategorien des Endlichen:

so mislingt ihr dies Unternehmen, indem sie sich dabei in dialektische Widersprüche verwickelt.

Die Paralogismen der rationellen Psychologie bestehen darin, das, was von der Seele als Subject, als Ich gilt, auf eine Seelensubstanz zu beziehen. Uebertrage ich nämlich die Kategorie der Substanz auf das Ich, so wird die Seele als eine immaterielle Substanz: die der Qualität, als eine einfache, unzerstörbare Substanz: die der Quantität, als eine numerisch-identische, persönliche Substanz: die der Modalität, als eine vom Räumlichen unabhängige, denkende, unsterbliche Substanz gefasst. Wir haben aber kein Recht, das, was von dem Ich als dem Subjecte aller Seelenerscheinungen gilt, darum auch von dem Objecte eines Seelendinges gelten zu lassen. — Es sieht hiernach so aus, als ob die Kategorien zu gut wären, um auf die Seele angewendet zu werden. In Wahrheit ist aber die Thätigkeit des Ich eine höhere, als dass sie in solche endliche Verhältnisse sollten eingezwängt werden können. Und Das kommt denn auch bei Kant selbst zum Bewusstsein, indem er das denkende Ich gerade zu mit dem intelligiblen Wesen der Dinge in die innigste Beziehung setzt. Die Bahn des Fortschritts seinen Nachfolgern freilegend, sagt er nämlich sehr speculativ: „Das denkende Selbst dürfte von dem etwaigen Substrat äusserer Erscheinungen so ungleichartig nicht sein, indem der Substanz, der in Ansehung unseres äussern Sinns Ausdehnung zukommt, an sich selbst Gedanken beiwohnen.“ Darin liegt der objective und der absolute Idealismus, dass die reale Wesenheit objectives Denken ist, und das Aristotelische Denken des Denkens deutlich angelegt.

Die Kosmologie verfällt in den Widerspruch, nach der Tafel der Kategorien, deren einseitige Bestimmungen auf die Idee der Welt anzuwenden. Das ergiebt die vier Antinomien, von denen Kant die Thesen und die Antithesen immer dadurch beweist, dass er unbewusst das voraussetzt, was er beweisen will. So beweist er wechselsweise, der Quantität nach, dass die Welt begrenzt, dass sie unbegrenzt, im Raume und in der Zeit sei: der Qualität nach, dass sie aus einfachen Theilen bestehe, dass Alles zusammengesetzt sei: der Relation nach, dass Freiheit, dass Nothwendigkeit die Ursache der Welterscheinungen sei: der Modalität nach, dass die Welt einen schlechthin nothwendigen Urheber, dass sie ihn nicht habe. Die Lösung dieser Antinomien ist die, dass nicht die Welt sich widerspreche, sondern

blos wir (als ob Das nicht noch weit schlimmer wäre!), — weil wir die Gedanken des Endlichen auf die unendliche Idee anwenden.

Die natürliche Theologie stellt ein Ideal auf, indem sie die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen aller Erscheinungen in den Begriff eines allerrealsten Wesens zusammenfasst, und durch die drei bekannten Beweise als existirend behaupten will. Der ontologische schliesse vom Begriff aller Realitäten auf das Sein dieses Wesens; Sein sei aber keine Realität, sondern nur die logische Copula. Der Begriff von hundert wirklichen Thalern enthalte nichts mehr, als der von hundert möglichen. Der kosmologische Beweis schliesse von der Zufälligkeit der endlichen Dinge überhaupt auf ein nothwendiges Wesen, welches, als das allerrealste, nothwendig existiren müsse: der teleologische Beweis ebenso von der bestimmten Zufälligkeit der Zwecke dieser Welt auf einen nothwendigen Zweck, der dann wieder in einem nothwendigen Wesen existiren müsse; so dass die beiden letzten Beweise den Mangel des ersten theilen, aus dem Begriffe die Realität herausklauben zu wollen. Nichtsdestoweniger seien die Ideen, obgleich nicht im Context der Erfahrung gegeben, doch absolut wahr — in uns. Sie dienen dazu, dass der Verstand seinen endlichen Gegenstand nicht als das allein Seiende behaupte; sie dienen zur Erklärung des Endlichen, das wir eben nur dadurch verstehen, dass wir es auf das Unendliche beziehen. Denn als vereinzelte Seiten der Realität, sind die endlichen Dinge nur denkbar, wenn wir sie als Einschränkungen des allerrealsten Wesens fassen, das, als Ideal und Urbild, der Grund der endlichen Dinge, als seiner Abbilder, sei. Das Resultat der Kritik der reinen Vernunft ist: „Die Vernunft ist daher kein Organon der Wahrheit, wohl aber ein Kanon, nach welchem wir die Grenzen unseres Erkenntnissgebietes abstecken können. Die Ueberzeugung von der Realität der Ideen, als eine nicht durch Gründe herbeigeführte, ist ein Glaube. So steht der Erkenntniss des Endlichen der dreifache Glaube an das Unendliche: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, gegenüber, als die aus den dialektisch behandelten Wissenschaften der Theologie der Kosmologie und der Psychologie allein herüber geretteten Ideen.

Die Metaphysik, welche sich nach dieser Untersuchung noch aufstellen lässt, beschränkt sich auf endliche Dinge, also,

im theoretischen Gebiete, auf die Natur. Da wir nur ihre Erscheinungen erkennen, die in uns sind, nicht die an sich seienden Objecte, die deren Substrat sind: so richten sich in unserer Erkenntniss die Objecte nach dem Subject, nicht umgekehrt das Subject nach den Objecten. Das Ich ist die Sonne geworden, nach der ja auch, wie bei Copernicus, die Körper der Peripherie sich richten. Die metaphysische Naturerkenntniss ist die Betrachtung der Erscheinungen von Bewegung und Materie. In der Phoronomie ist der Quantität nach das Gesetz, dass in gleichen Zeiten gleiche Räume durchlaufen werden. Die Dynamik setzt eine Kraft der Bewegung als Qualität der Materie voraus. Diese Kraft ist die positive Repulsion, die negative Attraction, und deren Limitation durch einander. Die Mechanik ist das Verhältniss von Geschwindigkeit und Dichtigkeit. Die Phänomenologie setzt die geradlinigte Bewegung als die mögliche, weil es unentschieden bleibt, ob das angeschaute Object oder das anschauende Subject sich bewegt. Die Kreisbewegung ist dagegen die wirkliche Bewegung: nothwendig aber ist, dass Gegenwirkung auf Wirkung folge.

ββ. In der theoretischen Vernunft, als der transscendentalen, d. h. blos in's Subject eingeschlossenen, Erkenntniss, war das Endliche immanent, dem Erkennenden einwohnend, das Unendliche dagegen transscendent, d. h. überfliegend. Da in der Kritik der praktischen Vernunft das umgekehrte Verhältniss eintritt, so hat der Wille das Primat vor der Theorie. Der Wille ist die Idee der Freiheit, als ein übersinnliches, unbedingtes, unserem Geiste unentreissbares Kleinod, an dessen Existenz wir nicht zweifeln dürfen. Sie ist das Vermögen, nicht blos, wie in der Theorie, Vorstellungen in uns zu erzeugen, sondern, diesen Vorstellungen entsprechende Gegenstände hervorzubringen. In der Freiheit giebt der Geist also nur sich selber das Gesetz, — der kategorische Imperativ: „Du sollst, denn du kannst". Diese immanente Autonomie ist aber leer, eine blosse Form *a priori*, ohne den Inhalt, den wir durch unseren Willen bestimmen sollen. Diese Materie des empirischen Willens sind die Triebe und Begierden des Menschen, die von einem äussern Objecte in ihm erweckt worden sind: also die Heteronomie des Willens, das ihm Transscendente ausmachen.

Die dialektischen Widersprüche entspringen hier nicht, wie in der Theorie, aus der Uebertragung der Kategorien

des Natürlichen auf's Uebersinnliche, sondern umgekehrt aus der Anwendung des übersinnlichen Gebiets der Freiheit auf das natürliche der sinnlichen Triebe. Der Naturtrieb, z. B. die Lust zu suchen und die Unlust zu fliehen, ist veränderlich, und so Willkür, während der kategorische Imperativ ein nothwendiges Gesetz ist. Da jedoch die Form durch den Inhalt erfüllt werden muss, die materiellen Bestimmungsgründe oder Maximen aber dem allgemeinen Vernunftgesetze widersprechen: so müssen sie geläutert werden, wenn sie sich zu ihm erweitern sollen, ohne dass sie darum je zu Bestimmungsgründen des moralischen Handelns werden dürften. Das oberste Gut, die Tugend, soll zwar in Uebereinstimmung mit der Glückseligkeit, als der Befriedigung der Triebe, sein; was das höchste Gut wäre. Da die beiden Momente des höchsten Gutes aber nicht aus einander analysirt werden können, weder die Begierde nach Glückseligkeit der Beweggrund zur Tugend, noch diese die wirkende Ursache jener sein kann, wenigstens nicht in der Sinnenwelt, so müssen wir die Auflösung des Widerspruchs im Verhältnisse der Dinge an sich voraussetzen.

Dies ergiebt die Postulate der praktischen Vernunft, in welchen die beiden widersprechenden Elemente des höchsten Guts verbunden sind. Und diese Verbindung ist vorläufig dadurch bewährt, dass schon in der Sinnenwelt die Selbstzufriedenheit (als Glückseligkeit) die Folge der Tugend ist. Die strenge Beweisführung liegt darin, dass aus der Idee der Freiheit, welche absolute Gewissheit hat, auch die zwei anderen Ideen, Gott und Unsterblichkeit, mit Nothwendigkeit fliessen, wenn uns darum auch ihre theoretische Erkenntniss nicht erschlossen wird. Da nämlich die Bedingung des höchsten Gutes das oberste Gut, die Tugend, ist, das der Tugend gänzliche Angemessensein oder die Heiligkeit aber in keinem einzelnen Zeitpunkte des menschlichen Daseins vorhanden sein kann: so setzt die gebieterische Forderung der Autonomie des Willens eine unendliche Dauer in der Unsterblichkeit voraus, damit in der intellectuellen Einheit dieser unendlichen Reihe die Angemessenheit, als vollkommene Herrschaft über die Heteronomie des Willens, durch steten Fortschritt erblickt werden könne. Die Unsterblichkeit bewährt uns hiermit die Möglichkeit des höchsten Gutes. Seine Wirklichkeit liegt aber erst in der Annahme eines Gottes, der, als Herr der Natur und des Geistes, die Gegensätze von Glückseligkeit und

Tugend unmittelbar in sich vereint. Diese Harmonie der Moralität mit der Glückseligkeit ist die Seligkeit.

Die Metaphysik der Sitten stellt das Privatrecht dar, wo erstens das Sachenrecht oder das dingliche Recht die Freiheit der Person in der ganzen Substanz der Sache bedeutet: das Obligationenrecht, als ein persönliches, dagegen nur einen Anspruch auf eine einzelne Causalität einer andern Person verleiht. Das Familienrecht ist endlich das dinglich-persönliche Recht, wo, nach der Kategorie der Wechselwirkung, jede Person sich in der ganzen Substanz der andern frei weiss. In der Tugendlehre gestattet Kant nur zwei Maximen, die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit, — ohne Vertauschung der Prädicate, — als Zwecke, die fähig wären, Tugendpflichten zu sein. Das öffentliche Recht gründet Kant, wie Rousseau, auf die Freiheit in einer constitutionellen Monarchie; und selbst die Wiedervergeltung im Strafrecht fliesst ihm aus dieser Freiheit, indem der *homo noumenon* die Strafe dictire, die der *homo phaenomenon* erleide. Im Völkerrechte müsse Moral und Politik Eins werden; und Das begründe das Weltbürgerrecht, wo alle Völker, wenn sie freie Verfassungen haben, des Krieges aus Erschöpfung müde, den ewigen Frieden schliessen werden, um in einem Areopag der Menschheit ihre Streitigkeiten durch sittliche Entscheidung zu schlichten.

Die „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ ist der erste Versuch, die Harmonie von Philosophie und Theologie nicht durch Unterwerfung der Erstern unter die Letztere herbeizuführen, sondern die Freiheit der Philosophie dadurch in's klarste Licht zu stellen, dass sie den Dogmen eine philosophische Bedeutung giebt. Christus ist, nach Kant, das gute Princip, welches zur Erde kommt, d. h. in unser Herz steigt, um daselbst die innere Umkehr und Versöhnung der Menschen durch Ueberwindung des Bösen hervorzubringen. Das sei die transscendentale Bedeutung des Christenthums für uns, wenn Christus Gottes Sohn und Erlöser genannt wird; wobei Kant es als möglich hinstellt, das das Dogma objectiv oder an sich auch noch einen anderen transscendenten Sinn habe. Doch setzt er beschwichtigend hinzu: „Wenn die Zänkereien um den Kirchenglauben aufhören werden, wird in der triumphirenden Kirche der Religionsglaube, d. h. der moralische Glaube oder auch der Vernunftglaube, in dem herannahenden Reiche Gottes

auf Erden, als dem Ende aller Dinge, den Sieg davon tragen.“ Nur diesen schwindenden Kirchenglauben können wir für jenen „anderen transscendenten Sinn“ ansehen.

γγ. Die Kritik der Urtheilskraft fügt zu den „Inventariumsstücken“ unseres Geistes, Verstand und Vernunft, noch das dritte, die Urtheilskraft, hinzu; welche, in der Mitte zwischen Beiden stehend, das Gefühl der Lust und Unlust zum Gegenstande hat. Als das Vermögen der Subsumtion des Besondern unter das Allgemeine, bezieht sie die empirische Mannichfaltigkeit der Natur auf ein übersinnliches transscendentales Princip. Indem nun der Zweck dies übersinnliche Princip ist, welches sich in der Sinnenwelt darstellt: so erzeugt die Uebereinstimmung beider Seiten im Zweckmässigen Lust, ihr Zwiespalt in der Zweckwidrigkeit Unlust. Da die Urtheilskraft aber weder Erkennen noch Begehren ist, so ist die Lust, welche sich auf's Begehren bezieht, also ein Interesse in sich schliesst, wie das Angenehme und das Gute, hier nicht in Betrachtung zu ziehen. Alles Interesse nimmt dem Geschmacksurtheil seine Unparteilichkeit. Die Urtheilskraft hat es nur mit einem interesselosen Wohlgefallen zu thun, das ohne Begierde die Allgemeinheit der Vernunft an ihm hat.

Die zwei Gegenstände, in denen der Begriff des Zwecks sich auf interesselose Weise in der Sinnenwelt darstellt, sind aber das Kunstwerk und der natürliche Organismus. In der Kunst ist die Zweckmässigkeit blos formal, durchdringt nicht die Materialität des Dinges. Der Organismus ist dagegen materiale Zweckmässigkeit, indem seine einzelnen Glieder sämmtlich Zweck und Mittel für einander sind, er sich als Selbstzweck auf Kosten des Unorganischen erhält, und sich als Gattung selber fortpflanzt.

Die Dialektik des Schönen besteht darin, dass es zwar allgemein gefällt, aber doch subjectiv bleibt, da es ohne Begriff gefällt. Die Auflösung ist, dass das Geschmacksurtheil sich auf einen unbestimmten Begriff, auf das übersinnliche Substrat der Erscheinungen, gründet. Die Dialektik der teleologischen Betrachtung des Organismus liegt aber darin, dass wir den Zweck nur da anwenden, wo wir die mechanische Causalität zur Erklärung der Naturerscheinungen unzureichend finden, ohne ihn darum der Natur selbst beizulegen. Den Fortschritt, den die Urtheilskraft machte, dass jetzt eine übersinnliche Idee der

Vernunft in sinnlicher Gegenwart erfasst wird, nimmt Kant also wieder zurück, indem der Zweck ihm nur ein transscendentales Princip ist, über dessen Objectivität nicht entschieden werden könne.

Nach dem Anlauf zu einem Höhern zerrinnt also auch die Urtheilskraft in dasselbe Resultat der Unerkennbarkeit, welches die beiden ersten Kritiken ergaben. Wir können den Endzweck der Welt nicht objectiv der Natur zuschreiben, oder in einen Urheber derselben verlegen. Wir werden auf die mögliche Idee eines urbildlichen Verstandes geführt, der seine zweckmässigen Gedanken unmittelbar als wirkliche mechanische Existenzen anschauen würde. Das können wir einen anschauenden Verstand nennen, der vom synthetisch Allgemeinen zum Besondern fortschreitet, während für unseren discursiven Verstand das Besondere nicht durch's Allgemeine bestimmt ist. Während physische und Endursachen sich nach der Eingeschränktheit unseres Verstandes schlechthin nicht vereinigen lassen, stimmen sie in der intellectuellen Anschauung des übersinnlichen Realgrundes durchgängig zusammen. Da der Mensch, als Subject der Moralität, der Endzweck der Schöpfung ist, die Natur aber nicht hinreicht, diesen letzten Zweck hervorzubringen, so giebt Dies das Mittel zu einem moralischen Beweise vom Dasein Gottes her. Es liegt in der Beschaffenheit unseres Vernunftvermögens, den moralischen Grund der Schöpfung als ein moralisches Wesen anzunehmen, welches der Urgrund der Schöpfung sei. So endet auch die Kritik der Urtheilskraft in einem Glauben an Gott, ohne über dessen objective Existenz entscheiden zu wollen.

β. Die Glaubensphilosophie.

§. 685. Das ist nun gerade das, was die Glaubensphilosophie mit Energie behauptet, und so über Kant hinausgeht, sie beginnt damit, womit Kant aufhört, ist selbst aber erstens mystisch, zweitens empirisch, drittens kritisch-skeptisch.

αα. „Sinnlichkeit und Verstand", sagt Hamann, der Mystiker, gegen Kant, „sind nicht zu trennen, sondern stammen aus einer gemeinsamen Wurzel. Gott wiederholt sich in der Natur, in der Regierung der Welt, im Wechsellauf der Zeiten. Gott ist die Ursache aller Wirkungen, alles Göttliche ist auch menschlich. Das ist die Offenbarung Gottes im Fleische, der

selbst Alles ist. Der Hauptschlüssel der Wahrheit ist die *coincidentia oppositorum*".

ββ. Herder geht empirisch zu Werke, und wendet sich dabei ebenfalls gegen Kant: „Die Verbindung unter den Gegenständen ist nicht vom Denken in sie hineingelegt, sondern der Verstand erkennt an, was da ist. Die Dinge an sich hinter den Erscheinungen sind Blendwerke. Das Noumenon ist nicht ausser dem Phänomen. Die Coincidenz der Gegensätze, der Glaube ist Resultat der Erfahrung. Die Seele weiss nichts aus sich, sondern was ihr von Innen und Aussen ihr Weltall zuströmt und der Finger Gottes zuwinkt. Die Seele ist das Bild der Gottheit. Gott ist die Urkraft aller Kräfte. Das Unendliche wohnt bleibend in jeder Naturkraft selbst. Die ganze Welt Gottes ist ein Reich immaterieller Kräfte. Der Zweck der Weltgeschichte ist Humanität. In jedem Zustande kann Humanität erscheinen; allenthalben ist die Menschheit das, was sie aus sich machen konnte. Vernunft und Billigkeit werden mit der Zeit immer mehr Platz gewinnen. Sollte die Vernunft in Europa einmal ganz herrschen, alle Nationen würden sich dieses Herbstes der Besonnenheit freuen. Der Nektar der Unsterblichkeit ist rein; alles mit Persönlichkeit Vermischte muss in den Abgrund. Die wahre Palingenesie des Lebens ist die Metempsychose".

γγ. Jacobi erschrak vor diesem Herder'schen Schaum des Spinozismus, fühlte sich mehr zu Hamanns Mystik hingezogen, kehrte aber doch zur kritischen Nüchternheit Kants zurück, indem er von einem Vernunftglauben sprach, den er nicht blos auf das Unbedingte beschränkte, sondern auf alles Bedingte ausdehnte. „Jedes Erkennen", sagt er, „geht auf Endliches; denn es ist Fortschritt von Bedingung zu Bedingung, und das ist das vermittelte Wissen. Gott erkennen wollen, heisst also, ihn zu einem Endlichen machen. Alle bisherige Philosophie ist daher Atheismus, Spinozismus; er ist nicht zu widerlegen, — wer damit zufrieden, dem ist nicht zu helfen. Es giebt aber eine höhere Art des Wissens; das Princip der wahren Philosophie ist das unmittelbare Wissen, ein Wissen aus der ersten Hand, das über jeden Zweifel erhaben ist. Diese innere Offenbarung ist höher, als die historische, — ein natürlicher Vernunftglaube." Sich dann zu den Schotten hinneigend, behauptete Jacobi: „Das Unbedingte ist eine Thatsache. So wahr ich bin, so wahr ist Etwas über mir, höher, als die Natur,

ganz Anderes, als die Natur. Alle Zungen nennen es Gott.“ So geht Jacobi's Kritik nur gegen das endliche Erkennen, verlässt aber den Kantischen Skepticismus in Bezug auf's Unendliche. Er will aus dem Zauberkreise der Subjectivität heraus, ohne dass ihm dies Unternehmen gelinge, da ihm ja auch die endlichen Dinge nur durch den Glauben bewährt sind.

γ. Fichte.

§. 686. Die Gegenwart des Absoluten auch im Denken haben erfassen zu wollen, — Das ist nun der Standpunkt Fichtes, dessen ursprüngliches System, den echt durchgeführten Kriticismus, der zugleich die Vollendung des subjectiven Idealismus ist, wir zunächst zu betrachten haben: sodann den erneuten Versuch seiner Schule, zur wahren Objectivität durchzubrechen; bis Fichte selber dies Streben in die Hand nimmt, um an Schellings objectiven Idealismus heranzuklimmen.

αα. Das ursprüngliche System Fichtes geht vom Ich aus, die ganze Welt aus ihm zu construiren. Ich = Ich ist alles Sein, die Spinozistische Substanz als reines objectives Denken gefasst: das absolute, nicht empirische Ich. Im empirischen Ich finden wir aber ein Nicht-Ich gesetzt, da dies Ich sich nicht als alles Sein setzen kann. Dieser Widerspruch ist dialektisch nur so zu lösen, dass im Ich ein theilbares Ich einem theilbaren Nichtich entgegengesetzt wird, und Beide einander begrenzen. So deducirt Fichte die Kantischen Kategorien der Qualität: Realität (Ich), Negation (Nichtich) und ihre Limitation, die durch den Begriff der Theilbarkeit zur Quantität wird. Endlich sind im Verhältniss des Ich zum Nichtich auch die Kategorien der Relation enthalten, während die Kategorien der Modalität fortfallen, weil es keine Aussendinge giebt, zu denen sich unser Erkenntnissvermögen verhielte, sondern Alles sich in unserem Geiste abspielt. Der Relation nach, ist aber erstens das Ich die absolute Substanz: zweitens das Nichtich, als eine Einschränkung des Ich, die Accidenz, welche die Wirkung jener Ursache ist. Da indessen auch das Nichtich das Ich einschränkt, so haben wir drittens die Kategorie der Wechselwirkung. Darin liegt nun ein neuer Widerspruch, weil alle Thätigkeit vom Ich ausgeht. Dieser Widerspruch ist dialektisch nur so zu lösen, dass, wenn einmal das Ich das Nichtich begrenzt, das andere Mal das Nichtich das Ich, diese Begrenzung des Ich durch das Nichtich

selbst als die Thätigkeit des Ich zu fassen ist. So schreitet die Methode von Thesis zu Antithesis und Synthesis fort.

Da die Philosophie es nicht sowohl mit dem Gegenstande, als mit dem Wissen zu thun hat, so ist sie das Wissen um das Wissen, oder Wissenschaftslehre, deren erster Theil der theoretische ist. Wenn das Ich Thätigkeit auf das Nichtich überträgt, so setzt es durch Thätigkeit in sich ein Leiden. Die absolute Totalität der Realität, als unabhängige Thätigkeit des absoluten Ich, entäussert sich eines Theils ihrer Thätigkeit, welcher das Object ist. Das gemeine Bewusstsein producirt zwar auch das Object, weiss aber nicht, dass es Dies thut. Da die absolute Thätigkeit das Subjective und das Objective als Wechselglieder im Ich einander entgegensetzt, so braucht das auszuschliessende Object gar nicht vorhanden zu sein; es ist nur ein Anstoss für das Ich vorhanden, weil das Subjective nicht weiter ausgedehnt werden kann. Doch ist dieser Anstoss selber nicht ohne alles Zuthun des Ich vorhanden, weil das Ich Selbstbegrenzung ist. Die Selbstbegrenzung setzt das Unbegrenzte voraus, das sich mit der Begrenzung in Einem synthetischen Gliede vereinigt. Um in's Unendliche thätig zu sein, ist eine Hemmung dieser Thätigkeit, das Setzen einer Grenze, welche überwunden werden soll, nothwendig. Die Immanenz der Grenze, und des Anstosses, als des Dinges an sich, ist Fichtes Fortschritt gegen Kant und die Glaubensphilosophie.

So kommt Fichte auf die Deduction der Vorstellung: Jener Wechsel zwischen Endlichem und Unendlichen ist die Einbildungskraft, und ihr Product, die Vorstellung, — der allgemeine Ausdruck für die theoretischen Thätigkeiten des Geistes. Das Insichfinden der Begrenzung des Ich ist die Empfindung. Setzt das Ich die Empfindung als ein durch das Nichtich Gesetztes, so ist Dies Anschauen, welches wie durch einen Eindruck hervorgebracht sein soll. Dadurch entsteht ein Gefühl des Zwangs, welches, indem das Ich sich auch als unbegrenzt weiss, zum Selbstgefühl wird. Das Festwerden des Angeschauten, als eines Objects, ist der Verstand. Das Gefühl des Zwangs wird im Verstande zur Nothwendigkeit, die Thätigkeit des Verstandes aber ist das Denken. Die Urtheilskraft ist das freie Vermögen, über die im Verstande gesetzten Objecte zu reflectiren. Das absolute Abstractionsvermögen von allem Object ist, als Selbstbewusstsein, die Vernunft. In dem

Wechsel des Endlichen und des Unendlichen liegt der Grund der Kantischen Antonomien. Ueber diese Wechselwirkung kommt die theoretische Vernunft nicht hinaus; sie erkennt wohl das Ich als absolute Einheit des Seins an, seine vom Gegensatz freie Thätigkeit ist aber nie wirklich.

Die praktische Wissenschaftslehre durchbricht die Schranke der theoretischen. Das intelligente Ich bleibt von einem bis jetzt noch völlig unerklärbaren und unbegreiflichen Anstoss abhängig. Das absolute Ich soll aber schlechthin von jedem möglichen Nichtich unabhängig sein. Beide Ich sind also einander entgegengesetzt, obgleich sie doch nur Eins ausmachen sollen. Dieser Widerspruch lässt sich nur dadurch lösen, dass das Ich den Anstoss durch sich selbst bestimme. Und da das absolute Ich die Ursache des Nichtich ist, welches die Vorstellung bewirkt: so übt das Ich nur eine Wirkung auf sich selbst, wiewohl durch den Umweg, dass es durch seine unendliche Thätigkeit seine endliche, objective bewirkt. Die Grenze ist nur da, wo das Ich sie in die Unendlichkeit hinein setzt; ist aber die Thätigkeit eine unendliche, so muss es auch der Widerstand des Anstosses sein. Das absolute Ich, gerade um seines absoluten Seins willen, fordert die Uebereinstimmung des Objects mit dem Ich, — Kants kategorischer Imperativ. Da sie aber nicht übereinstimmen können, so ist nur ein unendliches Streben zu dieser Bestimmung gesetzt. Das unendliche Streben geht auf ein Ideal; nur in einer vollendeten Unendlichkeit fällt das wirkliche Object fort. Das ist das Gepräge unserer Bestimmung für die Ewigkeit. Da die auf Realisation der Bestimmung gerichtete praktische Thätigkeit erst das Object setzt, so ist keine Theorie ohne Praxis möglich. So nimmt auch Fichte ein Primat der praktischen Vernunft an, begründet es aber wissenschaftlich durch Reduction der Theorie auf die Praxis. Da die Grenze zwar in alle Ewigkeit aufgehoben, aber stets wieder erzeugt werde, weil sie die Bedingung der Thätigkeit ist: so sei für das empirische Ich eine unüberwindliche Schranke gesetzt, während im absoluten Ich, worin Alles Eins und Eins Alles ist, Fichte diesen Widerstreit nicht zugiebt. Zu diesem Unbekannten fühle sich das Ich getrieben: Dies sich selbst Fühlen des Ich ist der Grund aller Realität, der, da das Ich sich seiner Anschauung nicht bewusst werden kann, nur geglaubt wird; der Glaube ist das Sehnen nach dem Ideale, — der absolute

Trieb der nach absoluter Einheit und Vollendung des Ich in sich selbst mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit.

Die Freiheit des Ich ist der Rechtsbegriff, die ungehinderte Einwirkung jedes Individuums auf die Sinnenwelt unter der Bedingung der Gegenseitigkeit dieser Freiheit. Der Staat ist die Zwangsanstalt, den Willen zu vermögen, nichts Anderes zu wollen, als diese Freiheit. In der Sittenlehre soll die mit Freiheit aus sich selbst handelnde Intelligenz unmittelbar angeschaut werden; was also eine intellectuelle Anschauung ergiebt. Der Inhalt des Sittengesetzes ist die Forderung absoluter Selbstständigkeit, der Erkenntniss von der ursprünglichen Bestimmung: dem Endzwecke gemäss zu handeln, die Sinnenwelt nach bester Ueberzeugung zu bestimmen. Dadurch hört einerseits die Leerheit des Nichtbestimmtseins für die Vernunftthätigkeit auf, während andererseits das niedere Begehren den Genuss aufgiebt: „Esset und trinket zur Ehre Gottes!“ Der Urtrieb nach Freiheit, um der Freiheit willen, erzeugt Selbstachtung und Würde. Doch ist die Annäherung zur absoluten Unabhängigkeit nur eine unendliche Reihe.

Die Erlösung des Ich von seiner Schranke, die absolute Freiheit ist der Standpunkt Gottes. Alle freien Handlungen der Individuen haben von Ewigkeit her denselben Zweck. Von wem und wann sie geschehen, ist aber nicht vorher bestimmt. Eine Wechselwirkung Aller mit Allen zur Hervorbringung gemeinschaftlicher praktischer Ueberzeugungen heisst die Kirche. Die Bestimmung des Gelehrten ist es, durch Denkfreiheit Alle zum Vernunftzwecke der Menschheit zu führen. Dass Alle Einen Endzweck haben, ist die Gemeinde der Heiligen. Diese Vereinigung aller vernünftigen Wesen in Eins ist der Gesichtspunkt Gottes. So ist eigentlich auch bei Fichte, wie bei Kant, das Göttliche ein unwirkliches Jenseits: das absolute Ich jenseits des empirischen, wiewohl in ihm. Um aber die Wirklichkeit des Göttlichen in seiner Lehre aufzuzeigen, sagt Fichte: Will ich nicht mein eigenes Wesen verleugnen, so muss ich die Ausführbarkeit des durch dasselbe gesetzten Ziels annehmen. „Das ist der Glaube an eine göttliche Weltregierung. Die moralische Weltordnung ist selbst das Göttliche, das wir annehmen. Wir bedürfen keines andern Gottes als ihrer Ursache. Wollte man Gott als ein besonderes, von der Welt unterschiedenes Wesen, das nach Begriffen wirkt, Persönlichkeit und Bewusstsein hätte,

fassen. so würde man es zu einem Endlichen anthropomorphisiren. Der Begriff von Gott als einer besondern Substanz ist widersprechend.“ Indem Fichte so die Begreiflichkeit Gottes leugnet, will er doch dessen Ausserweltlichkeit, da er dann eine Schranke an der Welt hätte, nicht zugeben. „Gott ist zu denken als eine Ordnung von Begebenheiten, keineswegs als eine Form der Ausdehnung; er ist reines Handeln. Das ist die Religion des freudigen Rechtthuns, deren Princip die Uebertragung des Moralgesetzes in uns auf ein Wesen ausser uns ist.“

Während die Moralität uns nur allmälig und im unendlichen Progress in den transscendentalen Standpunkt erhebt, auf dem Alles als eine Thätigkeit unseres freien Ich erscheint: so ist „die Kunst eine unmittelbare Erhebung aus den Schranken der theoretischen Wissenschaftslehre zu der freien Productivität des Ich, indem sie den transscendentalen Standpunkt zum gemeinen macht; die Welt ist hier gegeben, aber nur nach der Ansicht, wie sie gemacht ist.“ Dass nun der transscendentale Standpunkt überhaupt zum gemeinen, wirklichen werde, der unendliche Progress fortfalle und die Welt objectiv aus dem Stoffe des Gedankens aufgebaut werde, — Das anzubahnen, ist die Aufgabe der Fichte'schen Schule gewesen.

ββ. In der Fichte'schen Schule geht die Umwandlung des subjectiven Idealismus in den objectiven vor: und zwar zunächst bei Friedrich von Schlegel, der das Princip der Subjectivität so sehr auf die Spitze trieb, dass es in sein Gegentheil umschlagen musste. Wie ihm das Ich einerseits das Absolute ist, das alle Realität und Substanz in sich enthält: so ist es ihm andererseits zugleich immer in einer Schranke begriffen, und kann die Weltordnung nicht vorwärts bringen. Ja, da diese auch schon ohne das Zuthun des Ich, an und für sich fertig ist: so ist dieses ebenso das Ohnmächtigste, wie das Höchste. In diesem Widerspiel liegt die Ironie, die Schlegel in einem andern Sinne, als Sokrates, genommen hat (§. 649). Denn während dieser nur das Subject zu verkleinern schien, lässt Schlegel in der That die ganze Objectivität durch das Subject vernichten, um hinterdrein freilich auch dieses selber mit in den Abgrund zu stürzen. Da das Ich aber weiss, dass es nichts vollführt, so kann es sich an seine Ganzheit nur in der echten Passivität des Genusses erinnern, dessen höchster die ewige Sehnsucht nach der ewigen Jugend ist.

Auf dieser zugespitzten Höhe der Ichheit konnte Schlegel nicht aushalten, es musste sich der Wendepunkt der Deutschen Philosophie in seinem Innersten zeigen; Schlegel warf sich einer starren Objectivität, welche der subjectiven Freiheit entbehrt, in die Arme, — er trat in den Schooss der katholischen Kirche. Vom Sündenfall an, sagte er nunmehr, zeigt die Geschichte eine immer grössere Entwickelung der subjectiven Freiheit des Menschen, der durch eigene Vernunft sich führen will. Das ist der Antichrist. In der Reformation und in der Französischen Revolution ist dieser Abfall von Gott zum Princip gemacht worden, und hat in unsern Zeiten den höchsten Gipfel erstiegen. So bleibt nur die historische Hoffnung, dass der Mensch sich wieder der von Aussen gegebenen Offenbarung unterwerfe, im Vater, Priester und König eine höhere Autorität anerkenne; damit das göttlich Positive, mit der Wiederbringung aller Dinge, den Sieg über den Antichrist erringe.

Die ganze Aufgabe der weitern Entwickelung in der Geschichte der Philosophie kann lediglich darin bestehen, die äussere Objectivität wieder in die freie Subjectivität zu erheben, diese zu einer immanenten in jener zu machen, und so die absolute Identität Beider vorzubereiten. Das beginnt mit Schleiermacher. Indem er weiss, dass jedes Ich, als beschränkt, an's Object gebunden ist: so erweitert er diese Schranke selbst zum Absoluten, wie Leibnitz den Spinozistischen Modus zur Monade. Jedes Ich hat in seiner Eigenthümlichkeit die absolute Berechtigung, sein Gefühl zum Maassstab für die Erkenntniss des Weltgeistes zu machen; so dass Jeder seine eigene Religion hat, während in der Philosophie das Denken das Gemeinsame Aller ist. In dieser bedient Schleiermacher sich der dialektischen Methode, welche Schlegel die genetische nannte. Das Ziel der Religion ist nach Schleiermacher, die Umrisse unserer Persönlichkeit zu erweitern und allmälig verschwinden zu lassen. Wenn im Geburtstage Jeder Freude über seine Individualität empfindet, so im Weihnachtsfeste über die aus dem göttlichen Principe anerkannte Natur der Menschheit, deren Identität in Christus, als dem fleischgewordenen Worte, angeschaut wird. Christus ist der Mensch an sich, der sich in jedem Einzelnen gestalten soll: die Kirche die lebendige Gemeinschaft der Einzelnen, in denen sich das Selbstbewusstsein der Menschheit als die schlechthinige Abhängigkeit vom Universum darstellt.

Das Princip der Eigenthümlichkeit erhebt dann Novalis wieder in die Allgemeinheit: „Gott erscheint in tausend mannichfaltigen Gestalten, und ist in jedem Einzelnen ganz. Das gewöhnliche Ich und Du sind für das grosse Ich nur Supplement. Wir sind gar nicht Ich, wir sollen Ich werden, und Alles in ein Du, in ein zweites Ich verwandeln. Und dadurch erheben wir uns selbst zum grossen Ich, das Eins und Alles zugleich ist. Das ist die vergötternde Gegenwart des allerpersönlichsten Wesens in unserem tiefsten Selbst. Der echte philosophische Act ist die Selbsttödtung des sujectiven, empirischen Ich, als Auferstehung des wahrhaft objectiven, idealischen Ich in uns, um uns unseres transscendentalen Selbst zu bemächtigen.“ Ich ist dann vollständig gleich Nichtich geworden.

γγ. Dieses Durchbrechen der Schranke des subjectiven Idealismus, welches seine Freunde unternommen, ist Fichte nicht unbekannt und unbenutzt geblieben. Ja, er führt das Glauben und Ahnen derselben wieder auf's Denken zurück. In seinem umgebildeten Systeme nimmt er also selber den Anlauf zu diesem Fortschritt, mit der Wendung, es habe Dies schon in der ursprünglichen Wissenschaftslehre gesteckt. In der That steckt die spätere Philosophie immer in der frühern, aber unbewusst, an sich. Und dass Fichte dieses Keimen zu seinem Bewusstsein brachte, ist nicht das mindeste seiner Verdienste. Genetisch zu verfahren, sagt er sehr gut, ist die dialektische Kunst der Entwickelung. Die Wissenschaftslehre, heisst es nunmehr, lässt alles besondere und bestimmte Wissen fallen, und geht von dem Wissen schlechthin in seiner Einheit aus, Es ist nur Ein Sein, schlechthin durch sich selbst; dies eine Sein ist Gott, ausser ihm ist nichts. Er ist in sich selbst lauter Leben. Soll nun das Wissen dennoch sein, und nicht Gott selbst sein: so kann es, da nichts ist, denn Gott, doch nur Gott selbst sein, aber ausser ihm selber. Gottes Sein ausser seinem Sein, seine Aeusserung, in der er ganz sei, wie er ist, und doch in ihm selbst auch ganz bleibe, wie er ist, ist ein Bild oder Schema des göttlichen Lebens. In der theoretischen Philosophie ist das Wissen, als dies Schema des göttlichen Lebens, eben nur ein der Möglichkeit nach Erschaffendes. Das gemeine Bewusstsein sieht nicht einmal dies schaffende Vermögen, indem ihm ein vom Wissen unabhängig sein sollendes Object hinausgesetzt wird. Erst die Wissenschaftslehre hat ein Bewusstsein darüber, dass das Wissen

das Object schafft. Wie wir, als Wissende, das Bild Gottes sind, so ist die Natur unser Bild.

Das wirkliche Vollziehen des erschaffenden Vermögens ist aber erst das sittliche Handeln. Durch das Ich, als Weltschöpfer, entsteht hier ein objectives Sein. Unsere Aufgabe ist, ein vollständiges Bild des Phänomens des wahren Ich bis herunter in die Körperwelt aufzustellen. Das grosse allgemeine Ich ist das gesammte Menschengeschlecht, das nur in der individuellen Form des Selbstbewusstseins wirklich erscheint. Das individuelle Ich muss sich erscheinen nur als Erscheinung, als eine gewisse beschränkende Form des absoluten Begriffs, nicht als selbstständiges Sein: „Du musst die Macht des Begriffes rein in Dir walten lassen, gleichsam auf ihre eigene Verantwortung. In uns, als eigener Kraft, ist gar nichts Gutes. Nur die an meine Persönlichkeit geknüpfte Seite des göttlichen Rathschlusses ist das wahrhaft Seiende an mir; alles Uebrige, was ich mir noch beimesse, ist Traum, Schatten, Nichts. Das sittliche Ich ist das unmittelbare Leben des göttlichen Begriffs, ein Gedanke der Gottheit. In diesem Zustande der Sittlichkeit muss das Ich gänzlich vernichtet sein. Alle müssen ihren besonderen Charakter in Einen verschmelzen, die ganze Gemeinde ewig forthandeln in Einem Sinne."

Dies Ideal der Sittlichkeit kommt nun in der Geschichte des Menschengeschlechts zur Wirklichkeit; und hier hat Fichte einen Grundgedanken Schillers näher ausgeführt. Der Weltplan sei, dass die Menschheit alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte. Die erste Epoche ist die Herrschaft des Vernunftinstincts. — der Stand der Unschuld des Menschengeschlechts. Da aber nicht das Vernünftigsein, sondern das Vernünftigwerden durch Freiheit der Zweck ist: so wird in einer zweiten Epoche der Instinct schwächer, und spricht sich nur in einigen Auserwählten aus, den Heroen, deren zwingende Autorität blinden Gehorsam fordert; — der Stand der anhebenden Sünde. Drittens tritt Befreiung von der Autorität, Gleichgiltigkeit gegen alle Wahrheit, nackter Egoismus ein, der sich selbst zum Princip macht, nur seiner eigenen Einsicht folgt und ohne Richtung im leeren Gebiet grundloser Meinungen herumschwärmt; — der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit, das Zeitalter, in dem wir stehen, und das mit Napoleon den Abschluss gefunden hat. Die vierte Periode, zu der die Menschheit

jetzt übergeht, ist die der anhebenden Rechtfertigung, — der Vernunftwissenschaft, wo die Wahrheit als das Höchste anerkannt wird. Das Fünfte ist der Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung, wo die Menschheit praktisch alle ihre Verhältnisse, der vorher erkannten Wissenschaft gemäss, einrichtet; — die Periode der Vernunftkunst.

Zur Herbeiführung dieses Himmels auf Erden dient Fichte der Gelehrte, indem er durch die Wissenschaft die zukünftige Welt im Bilde entwirft, oder als Staatsmann wirklich ausführt. Die Gelehrten sind so die Repräsentanten der Vorsehung, die Deutschen aber das Volk der Wissenschaft; und sie werden Europa retten, sobald sie sich als Ein Reich constituirt haben. Eine neue Erziehung, die auf Anschauung, Selbstdenken, Selbstthat ausgeht, wird diese praktische Richtung der Deutschen herbeiführen. Das Leben in diesem Himmelreich ist Seligkeit, die substantielle Form dieses wahrhaftigen Lebens der Gedanke: das Mittel zur Seligkeit aber der Tod der Selbstheit. Man muss in eigener Person das Absolute sein und leben. Auf dem religiösen Standpunkt schwinden alle Hüllen. In einem Jeden soll das Wort, wie in Christus, Fleisch werden. Sohn Gottes wird Christus ausschliesslich genannt, weil er zuerst die Einsicht in die absolute Identität der Menschheit mit der Gottheit besessen hat. Seine Wiederkunft am jüngsten Tage heisst, dass alle Menschen schlechthin Bürger des Himmelreichs werden.

Dass dieser religiöse Standpunkt der philosophische werde, und die überwiegende Subjectivität aufhöre: dass der unendliche Progress und die Unerkennbarkeit Gottes wegfalle; — Das ist der Fortschritt, den Schelling gemacht hat, indem er den objectiven Idealismus gründete.

b. Der objective Idealismus.

§. 687. Schelling hat die beiden Seiten des subjectiven Idealismus, die mehr oder weniger vereinzelt, oder auf einander bezogen, auftraten, die Reflexion des Verstandes und den Glauben der Vernunft, zuerst positiv, wenn auch nur unmittelbar, in der Vernunfterkenntniss verschmolzen. Seine Schule wird sie wieder aus dieser unmittelbaren Einheit in den Gegensatz eines construirenden Schematismus und einer gläubigen Mystik, der Schelling zuletzt selber nicht entronnen ist, auseinanderreissen; bis in Solger diese beiden Momente sich in einander zu

kneten versuchen, um auf diese Weise Hegels gelungenen Versuch im absoluten Idealismus vorzubereiten.

α. Schelling.

§. 688. Schelling ist in steter Selbstbildung vor den Augen des Publicums begriffen geblieben, war erst Kantianer, dann Fichtianer, stand in jeder seiner Schriften als ein Unfertiger da: und es musste ihm stets von seiner Schule und von Hegel weiter geholfen werden, wollte er sich zu höhern Standpunkten emporschwingen; bis er schliesslich im Neoschellingianismus zu einer unklaren Mystik herabsank, und sich so nach Rückwärts umbildete, während Fichte stets über sich hinaus nach Vorwärts zu dringen eilte. Dabei suchte Schelling in allen seinen Metamorphosen nach der absoluten Methode, ohne sie je finden zu können, und warf sich von einer in die andere herum: die mathematische, dialogische, construirende u. s. w.; behielt aber die trichotomische Eintheilung des Inhalts, die seit Kant keiner Philosophie fehlen durfte, meistentheils bei. Das Finden der absoluten Form der Philosophie erklärt er für die Endabsicht aller seiner Arbeiten; um sie zu gewinnen, müsse der Geist sich in allen untergeordneten versucht haben.

αα. Schellings ursprüngliches System hiess die Identitätslehre oder auch die Naturphilosophie, indem er das absolute Object als die Einheit des Denkens und des Seins, d. h. als die absolute Vernunft fasste. Er sagte: Diese Vernunft ist die absolute Indifferenz des Subjectiven und des Objectiven. Ausser der Vernunft ist Nichts, und in ihr ist Alles. Die Vernunft ist schlechthin Eine und sich selbst gleich. Die absolute Identität ist schlechthin unendlich. Die Vernunft ist Eins mit der absoluten Identität, ist das Absolute selbst. Nichts ist, dem Sein an sich nach, entstanden: Nichts, an sich betrachtet, endlich; die absolute Identität ist nicht aus sich herausgetreten.

Die einzige unbedingte Erkenntniss ist die der absoluten Identität, deren Sein eine ewige Wahrheit. Philosophiren heisst, den Standpunkt der Reflexion und der Einbildungskraft verlassen: heisst, vom Subject abstrahiren; — die Fichte entgegengesetzte Einseitigkeit. Die Reflexion und Einbildungskraft fasst die Dinge in ihrer Vereinzelung unter Raum und Zeit als nach und neben einander auf, indem eines durch ein anderes in's Unendliche bestimmt wird. Das ist ein willkürliches Losreissen

des Einzelnen vom Ganzen. Die einzelnen Dinge existiren gar nicht an sich. Die Erkenntniss der Philosophie ist eine Erkenntniss der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind; sie fasst alles Besondere unter das Allgemeine zusammen. Das kann nicht durch Begriffe geschehen, sondern durch Anschauung: aber nicht eine empirische, welche auf das Einzelne, Sinnliche geht, sondern eine solche, welche Allgemeines und Besonderes in Einheit setzt. Es giebt ein Vermögen für diese Erkenntnissart der Philosophie, — die intellectuelle Anschauung: Anschauung, weil sie das Einzelne darbietet; intellectuell, weil sie es in's Allgemeine erhebt. Die intellectuelle Anschauung kann nicht gelehrt werden. Wer sie nicht hat, dem ist nicht zu helfen, der ist unfähig für die Philosophie. Das ist der Mangel Schellings, die Vernunft noch auf das unmittelbare Wissen zu stellen; dadurch ist er noch Glaubensphilosoph. Diesem Mangel kann nur durch eine wissenschaftliche Methode abgeholfen werden, welche sein Jugendfreund, Hegel, auch aufstellte, während er nur im fruchtlosen Suchen nach derselben begriffen war.

Die ursprüngliche Erkenntniss der absoluten Identität ist in der absoluten Identität selbst, weil nichts ausser der absoluten Identität ist. Aber diese Erkenntniss folgt nicht unmittelbar aus ihrem Wesen, gehört mithin zur Form ihres Seins; — der Satz, zu dem Fichte sich zuletzt heraufarbeiten wollte. Alles, was ist, ist also dem Wesen nach die absolute Identität selbst: der Form des Seins nach aber, deren Erkennen. Die absolute Identität ist nur unter der Form des Erkennens dieser Identität selbst. Indem so Sein und Erkennen, Form und Wesen wieder Eins sind, so ist die absolute Identität nur unter der Form einer Identität der Identität. Die absolute Identität kann aber nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subject und Object unendlich zu setzen. Schelling steht hier an dem Punkte, von der Coincidenz der Gegensätze zu einem Unterschiede zu kommen; und Das ist ihm nie recht gelungen, wiewohl er den Versuch dazu in Folgendem macht.

Zwischen Subject und Object findet kein Gegensatz an sich statt, also ist nur eine quantitative Differenz möglich. Die Form der Subject-Objectivität ist aber nicht *actu*, wenn nicht eine quantitative Differenz Beider gesetzt ist. In Bezug auf die absolute Identität ist keine quantitative Differenz denk-

bar Die absolute Identität ist nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjectiven und des Objectiven. Die quantitative Differenz ist nur in der Erscheinung der einzelnen Dinge, nicht an sich in Ansehung der absoluten Totalität gesetzt. Die absolute Identität ist diese absolute Totalität oder das Universum selbst, nicht deren Ursache. Jedes Einzelne ist eine relative Totalität, in der entweder der subjective oder der objective Factor überwiegt; ungeachtet dieses Uebergewichts, ist aber wieder eine relative Indifferenz des Subjectiven und Objectiven vorhanden.

Ein solches relatives Ueberwiegen heisst nun eine Potenz. Die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen. Ueberwiegt der objective Factor, so haben wir die Natur: der subjective, die Transscendental-Philosophie. In der Natur kommen wir vom Objectiven zum Subjectiven, im Geiste vom Subjectiven zum Objectiven. In jeder dieser Totalitäten findet sich wieder das relative Uebergewicht und der relative Indifferenzpunkt der Factoren. So hat jede derselben drei Potenzen: 1) das Einbilden des Wesens in die Form, des Allgemeinen in's Besondere, des Unendlichen in's Endliche ist das Ueberwiegen des Objectiven, — die Potenz der Reflexion; 2) die Rückbildung der Form in's Wesen ist, als Ueberwiegen des Subjectiven, die Potenz der Subsumtion; 3) die Gleichsetzung Beider die Potenz der Vernunft.

Die Natur ist der objective Pol, die reale Reihe. Ueber die Natur philosophiren, heisst, die Natur produciren; sie ist eine erstarrte Intelligenz. Indem wir diese Intelligenz in ihr wieder beleben, erscheinen die Naturgesetze als Gesetze unseres Geistes. Die erste Potenz der Natur ist die Materie, und ihre Gestaltung im Raume, als der allgemeine Weltbau, wo wieder die Repulsion die Reflexion, die Attraction die Subsumtion, die Schwere die Identität der Vernunft darstellt. Die zweite Potenz der Natur ist das Licht mit den drei Unterpotenzen: Magnetismus, Elektricität, chemischer Process. Die dritte Potenz, der Organismus, ist das vollkommene Gegenbild des Absoluten in der Natur: als Reproduction, Irritabilität und Sensibilität.

Im Geiste, als dem subjectiven Pole, der ideellen Reihe, ist die erste Potenz die Wissenschaft, die Totalität einer idealen Gestaltung in der Zeit: die zweite das sittliche Handeln, und dieses, als Freiheit, die Rückbildung der Form

in's göttliche Wesen, — die Religion. In anderweitiger Ausführung dieser zweiten Potenz fasste Schelling auch den Staat als die Rückbildung des Individuums in's allgemeine Wesen: die Geschichte als die allmälig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten, — als die Durchdringung der Freiheit des Einzelnen und der unbedingten Nothwendigkeit des Zwecks. In der dritten Potenz, der Kunst, als der Potenz der Vernunft, tritt die höchste Vereinigung Gottes mit der Natur, und die vollständigste Bewährung der intellectuellen Anschauung hervor.

Natur und Geist sind die beiden Brennpunkte der Ellipse, die relativen Indifferenz-Punkte. Das Absolute, als die absolute Indifferenz, ist der wahre Centralpunkt, das einzig Reale. Die Einheit des Unendlichen und des Endlichen, als das Ewige, nicht vor und nach der Zeit, sondern deren unendliche Reihe unter sich begreifend, ist im Christenthum angemessen als Dreieinigkeit ausgedrückt worden. — Dieser absolute Indifferenzpunkt besteht aber bei Schelling blos darin, das Ansich der beiden endlichen Gestalten, der Natur und des Geistes, zu sein, ohne dass diese Rückkehr in's Unendliche sich einen Inhalt zu verschaffen wüsste. Dahin aber ringt Schelling in seinem umgebildeten Systeme, nicht ohne wieder in die Transscendenz zu verfallen: Beides, nach dem Vorgang seiner Schule.

ββ. Den ersten Anstoss zu dieser Umgestaltung gaben aber Schellings Gegner. Cajetan von Weiller, nach dem Vorgange einiger Kantianer, tadelte an Schelling, dass der Abglanz des Absoluten am Nichts sich breche, da Natur und Geist nicht an sich seien, also nach Schelling Alles Nichts sei: und dass, da das einzige Ansich, das Absolute, inhaltslos sei, dieses Nichts Alles sei. Eschenmaier, der die Potenzen erfand, behauptete: das Absolute, das die Vernunft anschaue, sei noch nicht das rechte unmittelbare Absolute selbst, sondern nur ein Bild desselben; der wahre Gott nur im Glauben zu erfassen. Wagner endlich warf Schelling ein: dass er das grosse Problem, wie die endlichen Dinge entweder beim Unendlichen seien, oder aus demselben hervorgehen, gar nicht löse, und vielfach darüber nur dilatorische und ungenügende Antworten gebe.

Alle drei Angriffe sind im höchsten Grade begründet. Sagte doch auch sein grosser Freund, Hegel, das Absolute sei die Nacht und in ihr alle Kühe schwarz. Endlich selber einsehend, dass sein Absolutes, wegen des Standpunkts des unmittel-

baren Anschauens, nicht zur Anerkennung gelangen konnte, wagte Schelling, auf den Schultern seiner mystischen Schule, eine um mehrere Jahrhunderte, bis in die Scholastik des Mittelalters zurückgreifende dialektische Deduction, ohne doch damit der Glaubensphilosophie entrinnen zu können. Ist ihm auch dieser tiefe Rückfall nur bewusstlos begegnet, so kann er doch von dem Vorwurf nicht freigesprochen werden, die Deutsche Philosophie mit Bewusstsein wenigstens bis zum Kantischen Kriticismus haben zurückschrauben zu wollen.

γγ. Dies umgebildete System will Schelling gar nicht als eine Sinnesänderung anerkennen; sondern „die Erfindung seiner Jugend" beim Wechsel des Jahrhunderts giebt er jetzt nur für die erste Seite seines Systems aus, dessen zweite er, auf dem umgewendeten, vierzig Jahre leer gebliebenen Blatte der Geschichte der Philosophie, nach so langem Schweigen niedergeschrieben habe. Es liegt darin die ungeheure Anmaassung, dass er den Leser erst nach vierzig Jahren für reif gehalten habe, die Fortsetzung und Ergänzung des Identitätssystems zu begreifen: und die noch ungeheuerlichere, dass die Geschichte der Philosophie seinetwegen bis er fertig geworden, stille gestanden habe; und dabei rechnet er sich Das noch als Selbstverleugnung und Mässigung an. Solger und Hegel aber, ohne auf die neue Offenbarung der Wahrheit zu warten, haben inzwischen unbeirrt ein neues Blatt der Geschichte der Philosophie ausgefüllt: und sind über jenes alte, seit vierzig Jahren vergilbte, einfach zur Tagesordnung übergegangen.

Der Grundgedanke Schellings, die Erfindung seines Alters, ist der Gegensatz einer negativen und einer positiven Philosophie: seine ursprüngliche Lehre sei nur negative Philosophie gewesen. Es sei ein Irrthum, wenn man die Identitätsphilosophie für ein Existentialsystem genommen habe: sie bleibe bei der Erkenntniss stehen, lehre nur das nothwendig zu Denkende, das schlechthin nicht nicht zu Denkende, das, ohne welches gar keine Erkenntniss möglich ist; kurz, was die Dinge seien. Die reine Vernunft könne aber nicht an die Realität herankommen. — Das ist eben der Satz, mit welchem Schelling den Krebsweg zu Kant zurückmisst, da dieser behauptet hatte, dass das Sein nicht aus dem Begriffe herausgeklaubt werden könne (§. 684). In der negativen Philosophie, fährt Schelling fort, ist daher das allem Sein zuvorkommende Denken das Princip, welches die Wahrheit nur im Begriffe erzeugen, nur ermög-

lichen, nicht realisiren kann. Diese Realität dennoch von der Vernunft gefordert zu haben, sei die Sackgasse, in welche sich die Philosophie seit vierzig Jahren verrannt habe, und aus der sie zu erretten, er bei seiner Berufung nach Berlin höchsten Ortes die Mission erhalten haben wollte.

Die positive Philosophie, zu welcher die negative nur die Vorbereitung sei, lehre dagegen, dass die Dinge seien. Während in der negativen Philosophie das negativ Allgemeine das *Prius* sei, beginne die positive Philosophie mit dem absoluten Einzelwesen, ohne welches das allgemeine Wesen gar nicht existiren würde. Zur positiven Philosophie könne man nur durch eine übersinnliche Erfahrung und höhere Offenbarung, durch ein unmittelbares Erkennen, wie bei Jacobi, gelangen. Ihr Anfang sei daher eine freie, das Sein überwindende That, ein freies Denken: Ihre Beweise sind nur für die Wollenden und Klugen; man muss ihre Kraft fühlen wollen. Das nennt Schelling denn auch geradezu einen Glauben, dessen Gegenstand er, in unerhörter Selbstquälerei des Grübelns, an die Stelle seiner speculativen Jugenderfindung, die das Resultat der zweitausendjährigen Arbeit des philosophirenden Geistes ist, zu setzen, den unmöglichen Versuch gemacht hat: und zwar in der Absicht, die Philosophie dadurch wieder hoffähig zu machen. Statt aber die in der negativen Philosophie castrirte und gedehmüthigte Vernunft in der positiven wieder triumphirend aufzurichten, und potent zu machen, bringt Letztere es nur zu phantastischen Hirngespinnsten und heterodox-gnostischen Auslegungen des Christenthums; so dass selbst die ergrauten Orthodoxen, die, zu Schellings Füssen im Berliner Hörsaal 1840 sitzend, auf das Brechen seines Schweigens die grössten Hoffnungen gesetzt hatten, im höchsten Grade stutzig und kopfscheu wurden, während die Philosophen, von Anfang an, nicht das Mindeste von jener sogenannten Mission erwartet hatten.

Was nun den Inhalt dieses neuen Systems betrifft, so knüpft es an die eigentlich leer gebliebene Stelle des Absoluten im Schluss des alten Systems an, um sie nunmehr auszufüllen: „Das Absolute der negativen Philosophie, als das negative Allgemeine, ist die affectionslose Substanz, das durchaus und in jeder Rücksicht Bestimmungslose, Gottes schlechthin potenzloses Bild seiner potenzlosen Identität.“ Diesem ausserweltlichen Gott legt die negative Philosophie durch nothwendiges Denken jetzt drei Potenzen bei, die aber zu ganz etwas Anderem geworden sind, als die des ur-

sprünglichen Vernunftsystems Schellings, indem sie als theogonische und kosmogonische Mächte auftreten. Das absolute *Prius* derselben, als das schlechthin Allgemeine und Nothwendige, sagt Schelling, kann nur das Seiende selbst sein: das potenzlose Absolute also die Temperatur aller Potenzen, die — etwas Böhmisch (§. 670) — Qualitäten genannt werden. Weil das Absolute der Inbegriff aller Potenzen ist, so ist es erstens das Seinkönnende, das zum Sein sich Neigende, die Möglichkeit, das Unbestimmte, — der Vater. Die zweite Potenz, als das Gegentheil der ersten, ist das unmittelbar Nur-nicht-sein-Können: also, als über das Können hinaus, das Nicht-nicht-sein-Können, d. h. das ganz reine Seiende, das Seinmüssen, das Bestimmte, — der Sohn. Die zweite Potenz, als von der ersten ausgeschlossen, wird von derselben negirt. Dadurch aus seiner Gelassenheit gesetzt und zum Können erhoben, negirt die zweite Potenz das Negirte wieder; damit aber negirt sie sich selbst, da das Sein eben das durch die erste Potenz Negirte war. Durch diese doppelte Negation — eine von Baader und Hegel entlehnte Kategorie — wird die zweite Potenz das zum Nichtsein Neigende, das Sein in's Seinkönnen zurückgebracht. So erhalten wir, als die dritte Potenz, ein höheres, seiner selbst mächtiges Sein, das über Sein und Nichtsein Freischwebende, die Identität von Potenz und Sein, das Sichselbstbestimmende; Das ist der Geist, das Ueberseiende, — das Seinkönnend-Seinmüssende, auch das Seinsollende. Weil Gott das Sein in seiner Macht hat, als Herr des Seins, nicht selbst in's Sein übergeht: so ist er das Transscendente. Diese übersubstantielle Einheit, der überschwengliche, überwesentliche Gott, der nicht in den Process der drei Potenzen eingeht, ist daher ein Viertes, Alles Ueberwaltendes, das unüberwindliche Eine gegen die drei: auch Urgrund, Ungrund, absolute Indifferenz genannt. Der höchste Begriff der reinen Vernunftwissenschaft ist also bei Schelling der Begriff Gottes, dem aber nur ein logisches Sein zugeschrieben werden könne. So endet die negative Philosophie mit einem Postulate, — mit Qual und Quall.

Die positive Philosophie steht dagegen in einem realen Verhältniss zum wirklichen, persönlichen Gott, der das allem Denken zuvorkommende Sein, die unendliche Position seiner selbst ist. Gottes Offenbarung ist, dass er selbst in einem Andern das reine Eins: dass er die Einheit im Gegentheil ist, die Einheit, welche die Zweiheit in sich schliesst. Dies Band von sich selbst und

einem Andern, die lebendige Copula, ist das allein wahrhaft Existirende. Das ist dann das absolute Subject, welches siegreich über alle seine Objectivirungen bestehen bleibt, nnd zwar folgendermaassen:

Gott musste in seiner vorweltlichen Bedürfnisslosigkeit doch Etwas entbehrt haben, — ja, wenn er vorweltlich gewesen wäre, — das er durch die Schöpfung erlangen wollte. Das bei Gott allein zulässige Bedürfniss ist das gerade den edelsten Naturen am Meisten eigene: erkannt zu werden; — ein etwas Muhammedanisches Motiv (§. 633), da doch jedwedes Bedürfniss im Absoluten unzulässig ist. — Gott ist nur in seinem Thun Gott. Da er aber sein muss, ehe er handelt (warum?): so müssen wir vom Blindseienden ausgehen, dem unvordenklichen Sein; Das ist die prädicatlose Materie, ein Inbegriff göttlicher Kräfte und das erste Ebenbild des Alls, die erste Potenz. Das an und vor sich Seiende hat aber die Möglichkeit, sich von seinem blinden Sein zu sich selber eben dadurch zu befreien, dass es sich desselben entäussert. Da die Gottheit auf diese Weise erst durch die Schöpfung sich in sich selbst erhebt, so ist dies Blindsein der Grund der Welt. Das Gesetz, dass Alles klar werde, und Nichts verborgen bleibe, ist das höchste Gesetz des Seins, die Weltdialektik — ein glücklicher Ausdruck Schellings —, welche eben nicht will, dass Etwas unentschieden sei, sondern Alles erprobt, jedes Leben bewährt werde.

Damit erhebt sich das Vollkommene nur aus seinem eigenen Unvollkommenen. Dem blossen Vermögen nach, ist nun wohl das Allervollkommenste zuerst: aber nicht, als solches. Im wirklichen Besitz der Vollkommenheit hätte Gott keinen Grund zur Schöpfung gehabt. Dieser Grund ist, da vor und ausser Gott selbst nichts ist, die Natur in Gott. Gott ist das *Prius* des Grundes, der nicht sein könnte, wenn Gott nicht *actu* existirte. Der Grund ist also Gott selbst, aber nicht als bewusster: ein von Gott unzertrennliches, aber dennoch unterschiedenes Wesen. Daher hat die Natur zwar Weisheit und Vernunft, aber nur *implicite* als Instinct, die blinde, bewusstlose Vernunft. Der Grund, in welchem die Dinge ihr Sein haben, ist die an ihnen unbegreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest; Das ist die dem absoluten Subjecte aufgedrängte empirische Bestimmung. In der anfänglich regellosen Natur erblickt sich Gott durch innere, reflexive Vorstellung auch wiederum selbst in einem Ebenbilde; Das ist das Wort Gottes. Da Gottes Gerechtigkeit aber nicht zulässt, dass das conträre Sein mit Einem Schlage, Behufs seiner Wiederherstellung,

vernichtet werde: so wird es allmälig, durch die zwei anderen Potenzen, zu Gott zurückgeführt.

Das kann aber nicht geschehen, bevor es nicht zur höchsten Entfremdung von Gott gekommen sei, damit diese dann in die innigste Verbindung mit ihm umschlage. Dies vollzieht sich im Menschen und dessen sittlicher Welt. Indem der Mensch sich dem dunkeln Princip des Grundes zuwendet, richtet das Ich, eben wegen seiner Ebenbildlichkeit mit Gott, sich auch selbst als Eigenwille auf: und strebt also, als selbst schaffender Grund, gleichfalls zur Actualisirung, wird aber dadurch vielmehr der Anfang einer aussergöttlichen, d. h. Gott ausfliessenden Welt, welche nun, als *uni-versum*, das verkehrte Eins ist; die Sünde, als das Eingehen der Creatur in sein particulares Centrum, nachdem sie aus dem allgemeinen Centrum, in welchem sie erschaffen wurde, herausgetreten ist. Dies letztere Centrum ist der Universalwille, dem zufolge der Mensch sich als nicht Princip erklärt, sich Gott wieder unterordnet, um zum Licht, zur Ebenbildlichkeit zurückzukehren.

Im Menschen sind beide Principien nicht so unzertrennlich, als in Gott, weil der Mensch sonst Gott wäre. Darin liegt für den Menschen die Möglichkeit der Freiheit, die Selbstbewegungsquelle zum Guten oder zum Bösen. Ohne die Wirklichkeit des Bösen würde nun Gott aber nicht offenbar, es wäre keine Beweglichkeit, noch Liebe in ihm; denn jedes Wesen kann nur aus seinem Gegentheil offenbar werden. Die Sollicitation zum Bösen, das nur in der Creatur entspringen kann, liegt also darin, dass der Wille des Grundes unabhängig vom Willen der Liebe wirken müsse, damit die Liebe reell existire. Zugleich dient das Böse, als blosser Grund, dazu, dass das Gute, durch eigene Kraft sich herausbildend, ein durch seinen Grund von Gott Unabhängiges und Geschiedenes sei. Wenn das Böse in einer Zwietracht der beiden Principien besteht, so kann das Gute nur in deren vollkommener Eintracht bestehen. Das Material in Beiden ist dasselbe, aber das Formale ist ganz verschieden. Nicht die Selbstheit an sich ist das Böse, sondern nur ihr gänzliches Sichlosreissen vom Universalwillen: die dem allgemeinen Willen sich unterordnende wirksame Selbstheit dagegen zu Gute.

Dieser sittliche Process im Einzelnen stellt sich auch im Ganzen, in der Geschichte, den Mythologien der Völker und in der Offenbarung durch's Christenthum dar. Durch die Schöpfung

geriethen zwar die Potenzen, als kosmische Mächte, in Spannung. Aber da Gott es ist, der in der Schöpfung über sein unvordenkliches Sein aus sich herausgeht, so ist hier erstens noch nichts Aussergöttliches: die durch die zweite, demiurgische Potenz vermittelte Schöpfung eine durchaus immanente, innergöttliche. So bleibt in der Geschichte das Böse Anfangs noch im Grunde verborgen, und dem Zeitalter der Schuld und Sünde geht eine Zeit der Unschuld oder der Bewusstlosigkeit über die Sünde voran. Das ist eigentlich die vorgeschichtliche Zeit, die als Vergangenheit eine untheilbare Zeit, wie ein Moment, ist; — das Reich des Vaters. Hier war der Mensch ursprünglich, als in das Centrum der Gottheit erschaffen, nur die Gott setzende, in Gott verzückte Natur. So ist der Geschichte ein Urbewusstsein des Menschen vorhergegangen, welches Gott an sich hatte, ohne dass er ihm gegenständlich geworden wäre, also ohne Wissen und Wollen. Die Geschichte ist ein durch Ueberlieferung aufbewahrter Rest vormaliger Kunst, Wissenschaft und Bildung, die der Menschheit vor ihrer Zertrennung in Völker angehörten, als sie in einem goldenen Zeitalter noch die Erde in deren früherer Gestalt bewohnte. Der Monotheismus war die Religion dieser Menschheit, als ein mit der Natur des Menschen gesetzter, blinder Glaube, der erst zu einem gewussten zu werden hat. Denn ungeachtet der Spannung der Potenzen, da sie nur die frei gewollte Form der Existenz Gottes sind, ist er nur Einer, obgleich nicht ohne Mehrheit.

Als der Mensch aber in Einheit mit Gott sich frei den drei in der Spannung begriffenen Potenzen gegenüber sah, und so über sie gleich Gott walten wollte, gerieth er dadurch zweitens vielmehr unter ihr äusseres Regiment. Indem der Mensch durch diese freie Wahl selber die Potenzen in Spannung setzt, werden sie aussergöttliche Mächte; die zweite Potenz, der Sohn, wird in diesem Umsturz vom Vater getrennt, seiner Herrlichkeit entkleidet, und in's tiefste Leiden versetzt. Der Vater wendet sich damit von der Welt ab, und wirkt in ihr mit seinem Unwillen. Durch diesen Abfall von Gott, durch die Sünde in die Attractionssphäre der Natur gekommen, vergöttert der Mensch sie, indem er das Geschöpf mit dem Schöpfer vermischt, der ihm dadurch aufhört, Einer zu sein, und Viele wird. So verfällt der Mensch in den Polytheismus, und giebt der Mythologie ihre Entstehung. Mit ihr beginnt die eigentlich historische Zeit, das

Reich des Sohnes, welche zwei Epochen hat: die Erniedrigung des Sohnes, nnd dann das Wiedergewinnen seiner Herrlichkeit. Die in der ersten Epoche herrschende Mythologie ist ein nothwendiger, theogonischer Process, der im Bewusstsein vor sich geht, und dessen Inhalt die Potenzen selber sind, als die wirklichen Mächte, welche das Bewusstsein und die Natur erschaffen haben, aber jetzt aus einander gegangen sind, während sie in ihrem Zusammenwirken und in ihrer Einheit der Gegenstand des potentiellen Monotheismus des übergeschichtlichen Urbewusstseins sind. Die zweite Epoche der geschichtlichen Zeit verwirklicht dagegen erst den Monotheismus, und macht ihn dem Bewusstsein in der Christlichen Offenbarung gegenständlich.

Die Philosophie der Mythologie zeigt, dass nnr die einzelnen Momente des Processes, nicht das Ganze desselben falsch sei, da er der Weg zur Wahrheit ist. So werden die in den frühern Religionen unbegriffenen Principien im Christenthum begriffen. — Schelling rühmt sich hier zwar, diese religiösen Gestalten nicht blos, wie die Neuplatoniker, als Allegorien, sondern ihre „durchgängige Eigentlichkeit“ zu behaupten. Dadurch sind sie aber gerade zu Gespenstern geworden, indem nun die blosse Vorstellung, ohne in einen Begriff umgewandelt zu werden, schon, als solche, für ein Philosophem gelten sollte. Die Momente des theogonischen Processes, der, als ein allgemeines Schicksal, die ganze Menschheit ergriff, wurden nun, nach Schelling, an die verschiedenen Völker vertheilt, mit Ausschluss der Juden, die an dem ursprünglichen Monotheismus festhielten.

Der Anfang ist die ausschliessliche Herrschaft des schrankenlos Seienden, der Sternen- und Himmelsdienst, wie bei den Chinesen, den Persern u. s. w. Im Dienste der Babylonischen Melitta, und der Phrygischen Cybele ist dies Astralische völlig überwunden, indem der Letztern Bild ein vom Himmel gefallener Stein war. Mit ihr, als der grossen Mutter der Götter, beginnt erst der eigentliche Polytheismus. Da die zweite Potenz aber dies blind seiende Princip wieder in sein Ansichsein zurückführen will, so entsteht ein Kampf des befreienden Gottes dagegen, z. B. im Phönicischen Hercules-Melkart, der als geistige Potenz arbeitet, den Menschen als Heiland wohlthut. Mit der wirklichen Ueberwindung der ersten Potenz durch die zweite kommt es zur dritten.

Zu dieser Totalität gehören die Aegyptische, Indische und Griechische Mythologie. Der ganze mythologische Process bewegt sich nur um die drei Potenzen, die successiv unter dem Exponenten der ersten, der zweiten oder der dritten stehen; — ein recht grelles Beispiel des alten naturphilosophischen Schematismus. — Der Unterschied jener drei Mythologien kann also nur der sein, dass in einer jeden eine andere Potenz vorherrscht: die Aegyptische stellt die unmittelbare Einheit, die Indische das völlige Auseinandergehen; die Griechische die sich aus dem Auseinandergehen wiederherstellende, gesetzte, besonnene, geistige Einheit dar. Zuerst haben die zwei ersten Potenzen noch immer ein Gleichgewicht: sodann ist die erste von der zweiten gänzlich überwunden; drittens wird jeder ihr Recht wieder gegeben. Die drei Mythologien verhalten sich, wie Leib, Seele und Geist. In der Aegyptischen ist Alles körperlich, in der Indischen seelenhaft; in Griechenland tritt die immaterielle Einheit verklärend in die materielle wieder ein.

Bei den Aegyptern ist Typhon, an den sich auch der Thierdienst knüpft, das noch zum letzten Mal seine ganze Kraft anstrengende blinde Princip. Osiris ist die ihn bekämpfende, gute, bessere Gottheit; erst mit Horos, dem Sohn der Isis, als der dritten Potenz, ist Typhon besiegt, wenn auch nicht vernichtet. Die völlige, beruhigte Einheit erscheint wieder in drei Gestalten, als den intelligibeln Göttern: erstens Amun, der Gott in der Verborgenheit vor der Weltschöpfung; zweitens Phtha; der expansive, demiurgische, im Momente der Schöpfung; der dritte Gott, Kneph, ist die verwirklichte, aus der Zertrennung zurückgebrachte Einheit.

Das Indische Bewusstsein ist das ganz excentrische, einem völligen Taumel hingegebene, das gleichsam alle Fassung verloren hat. Brahma, als der Gott der Vergangenheit, ist aus dem Indischen Volksglauben wie verschwunden, — der Schein. Schiwa, der Gott der Zerstörung, die Negation des Scheins, herrscht allein. Auf der dritten höhern Potenz, Wischnu, der als Geist wirkt, und das Erhaltende des Seins ist, konnte sich das Indische Bewusstsein nicht behaupten. Indien ist in Secten zerspalten, die Theils die zweite, Theils die dritte Gottheit verehren, ohne sie zur Einheit zu bringen. Der Buddhismus ist nur das Mittel der Auflösung alles mythisch-religiösen Bewusstseins, und erzeugt eine Erschlaffung des Charakters.

Den drei verursachenden Potenzen laufen in diesen, wie in der Griechischen Mythologie, in frei dichterischer Entwickelung auch eine grössere Zahl mehr accidenteller Götter parallel; ebenso den intelligibeln Göttern die materiellen, zu welchen letztern auch die Indischen Incarnationen gehören. Im Bewusstsein der Griechen sind alle früheren Momente niedergelegt. Die Griechische Mythologie ist die allgemeine, welche eigentlich erst die vollkommene Erklärung aller übrigen enthält; die Hetruskische, alt-italische und Römische dürfen nur als ihre parallelen Formationen angesehen werden. Die widerstandslose Ur-Einheit und Tiefe, als Götterabgrund, ist das Chaos, dessen Personification der altitalische Janus ist (von χαίνω, *hio*), aber im Momente des Auseinandergehens, — woher die Doppelköpfigkeit kommt: im Momente des Sichöffnens, — daher ist er die Pforte, die das Jahr beginnt, und aus der der Kampf hervorbricht. Janus ist der erste, Jupiter der oberste Gott, zwischen Beiden liegen alle übrigen: zuerst Gäa, Uranos, Kronos im Sternendienste, dann die Titanen, als die aus der Unsichtbarkeit herausgetretene Spannung (τιταίνω) des realen Princips. Das sind die Naturgötter, als die ersten Götter, an deren Stelle zweitens die geistigen treten: Hades, das Verborgene, Unsichtbare, als erste Potenz; Poseidon, das Moment der Expansion, der Materialisirung, als zweite Potenz; die dritte Potenz ist Zeus, der völlig seiner selbst mächtige, ruhige, über Alles herrschende Verstand (μητιέτα).

Diesen exoterischen Göttern stehen drittens die esoterischen der Mysterien gegenüber, welche den Uebergang zum Christenthum machen: Demeter, das ideale Bewusstsein, die Sucht und der Hunger; Persephone, das herausgetretene Materielle, der Schein der Maja, das sterben, sich unter der Erde bergen muss; damit der Spender des — schon geisterhaften — Weins, Dionysos, als der Befreier und Erlöser auftreten könne. Ueber ihnen steht Zeus als Viertes, als ausserweltlicher Gott, der aber nach Prometheus' Prophezeiung gestürzt werden soll, wie er den Kronos, und dieser den Uranos vom Thron stürzte. Der höchste Gipfel der Mysterien, gewissermaassen die Vorbedeutung Christi ist der dreifache Dionysos, der die drei Potenzen in sich vereint, nachdem ihre Spannung aufgehoben, und in welchem also alle Götter sind: die drei reinen Potenzen, als zum Begriff erhobene Ursachen und zugleich als das wahre und eigentliche Resultat

des Processes; so dass die mythologische Bewegung zum Bewusstsein über sich selbst kommt. Der erste Dionysos, die Potenz der Vergangenheit, ist der wilde, unholde, ungeistige Zagreus. Der zweite, der relativ geistige, der milde, der wohlthätige (Bakchos) ist der Herrscher der Gegenwart. Die dritte Gestalt, die Jacchos heisst, ist der seiende, bleibende, der über die Verwandelung des Sinnlichen und den Untergang erhabene Geist. Der heiligste Inhalt der Feier der Eleusinischen Mysterien ist die Zukunft, der Advent dieses dritten Dionysos; als höchstes Geheimniss war diese Feier auch eine nur nächtliche. Diese zukünftige Religion wird, als die allgemeine, die zertrennte Menschheit wieder einigende gedacht. Ein unzweifelhafter Inhalt der Mysterien war auch das Leiden des Gottes in seinem Durchgang durch das blinde Sein; dies Leiden wird als eine Zerreissung durch die Titanen dargestellt.

In der Philosophie der Offenbarung handelt es sich vorzüglich darum, die Person Christi zu begreifen, weil er der Inhalt des Christenthums ist. — Hören wir die Offenbarungen des „Klugen", der uns also weissagt: „Am Ende der Schöpfung war die zweite Potenz, was die erste Potenz ist. Der Sohn besitzt das Sein, aber kein vom Vater unabhängiges. Durch die Schuld des Menschen ist jenes in der Schöpfung überwundene Princip, das Blindseiende, in eine neue Spannung gesetzt. Dadurch ist der Sohn, als kosmische Potenz, in ein dem Vater gegenüber selbstständiges Sein, und als freie Persönlichkeit ausser Abhängigkeit von dem Vater gesetzt." Es grenzt an Wahnsinn, so etwas *a priori* aufzustellen. Es ist reiner Wahnsinn, so etwas *a posteriori* durch Erfahrung wissen zu wollen, als ob Schelling dabeigewesen wäre. „Der Sohn konnte in eigener Herrlichkeit existiren; diese verschmähte er, und widerstand dem Versucher. Das ist die Grundidee des Christenthums." Christi Vermittelung besteht nun nach Schelling darin, dass er jenem Sein in die Entfernung von Gott nachgehe, damit es nicht verloren sei: und dann, den Zorn Gottes auf sich nehmend, sich selbst in seiner Unabhängigkeit von Gott aufgiebt, sich freiwillig, anstatt des Menschen, unterwirft; dadurch aber das gottwidrige Sein, als das Unprincip, den Satan, den immerwährenden Erreger und Beweger des menschlichen Lebens, überwindet, und den Unwillen Gottes wieder in huldvolle Zuneigung verwandelt, — damit aber endlich das Reich und sich

selbst dem Vater zurückbringt. Es ist der Sinn der Menschwerdung Christi der: dass die zweite Potenz ihr aussergöttliches Sein Gott als creatürliches unterwirft; der Sinn seines Todes dass durch die Ausspannung am Kreuze sich die Spannung aufhebt, eben nur die natürliche Potenz stirbt, indem Christus, als der unschuldig Schuldige, als Bürge für das Menschengeschlecht selbst die Strafe jenes Seins auf sich zieht.

Die dritte Weltzeit, das Reich des Geistes, das Geisterreich, beginnt. Wird es einmal von Schelling als das gänzliche Verschwinden der Natur gefasst, so giebt er definitiv dem Einzelnen, wie dem Menschengeschlechte, ein dreifaches Leben: das jetzige leibliche, ein zweites blos seelenhaftes, drittens nach der Auferstehung ein geistiges mit einem verklärten Leibe. Es ist ein Irrthum Schellings, die drei Weltzeiten, die wir allerdings in der religiösen Vorstellung unterscheiden mussten (§. 636), auch in der philosophischen Wahrheit als eine Succession der theogonischen Entwickelung zu fassen; wohl aber wird sich sein Gedanke in der Philosophie der Geschichte verwerthen lassen. Vor Allem aber wäre an der Trichotomie der Potenzen auszusetzen, dass sie gar zu oft einen Schematismus, der dem der alten Naturphilosophie auf ein Haar gleichkommt, bis in die neueste Philosophie der Offenbarung hineinträgt. So kommt Schelling zuletzt auch auf die drei Kirchen zu sprechen. Wenn die erste, die des Petrus, wegen ihres realen Elements, der Katholicismus: die zweite, die des Paulus, wegen ihres idealen Princips, der Protestantismus sei; so sei die dritte, die zukünftige, als die „wahrhaft allgemeine, die allein im Geiste zu erbauen ist," die Kirche des Johannes, des Apostels der dritten Potenz, welche die früheren verklärend in sich aufnimmt, — „die Religion des Menschengeschlechts, das im Christenthum zugleich die höchste Wissenschaft besitzt."

Diese letzten Worte sind der Kern des Neoschellingianismus, und enthüllen dessen ganze Verkommenheit; doch sind sie nur die richtige Consequenz des ganzen Schelling'schen Standpunkts. Denn ohne je der Philosophie, als der Wissenschaft der Wissenschaften, in's innnerste Herz, welches der Gedanke ist, haben dringen zu können, machte Schelling, wie in seiner Jugend die anschauende Kunst, so im Alter die vorstellende Religion zu seiner Philosophie. Den Rath seines Schülers Stahl, dass die Wissenschaft umkehren müsse, nämlich zur positiven Religion, hat

Schelling also redlich befolgt. Glaubt er sich dennoch gegen den Vorwurf der Orthodoxie verwahren zu müssen, so hat es damit wiederum seine vollkommene Richtigkeit; er hat kaum „halborthodoxe", — am Wenigsten aber, wie er wähnt, „rein vernünftige Ansichten." Es ist vielmehr das Aeusserste, was Schelling der Deutschen Philosophie zumuthet: nicht, wie Kant und Fichte, die religiösen Vorstellungen zur klaren Durchsichtigkeit rein vernünftiger Ansichten zu erheben, sondern die ganze mystische Trübheit der Dogmen durch die Stütze der naturphilosophischen Potenzen, die zu ausserweltlichen Mächten aufgestutzt werden, retten zu wollen, — dieselben damit aber nur noch tiefer in den Schacht der Unentwirrbarkeit hineingefahren zu haben. Es ist der letzte Versuch, seit den Kirchenvätern, der Theologie die Philosophie zur dienenden Magd anzubieten. Nachdem derselbe gescheitert ist, blieb den Epigonen der Philosophie, welche durchaus den Fortschritt der freien Wissenschaft durch Hegel nicht anerkennen wollten, nur übrig, sich hinter die Schanze des Kantischen Kriticismus zurückzuziehen, wohin sie Schelling schon gewiesen hatte, und aus der sie noch heute, darin verrannt und gebannt, — die Augen sich, wie Epimenides nach hundertjährigem Schlafe, reibend, — in eine neue, ihnen unbekannte Welt ganz verblüfft hineinblicken.

Wenn Schelling aber die grosse historische Persönlichkeit Christi, in einer „höhern Geschichte", welche die drei Potenzen der „göttlichen Oekonomie" zufolge durchgemacht haben sollen, vollständig verzerrt: so hat er Das nicht nur durch seine haarsträubende Potenzenlehre, sondern auch sogar durch die grösste Gewaltsamkeit seiner Bibel-Interpretation in's Werk gesetzt. Spricht Schelling dann, auf Hegel deutend, von Leuten, „die in der Wissenschaft auf Abenteuer ausgehen": so fragen wir, ob es grössere Abenteuer in der Religion, die Schellings Wissenschaft ist, geben könne, als dass Christus die demiurgische Potenz sei, welche dem Blindseienden nachlaufe, um durch seine Ausspannung am Kreuze die Spannung und den Umsturz der Potenzen zu überwinden, — und dergleichen mehr. Da uns Dies als die höchste Weisheit des 19. Jahrhunderts vom Dreifuss des theosophischen Glaubens gespendet wurde, so konnten wir solche von einem solchen Manne ausgegangene Verirrungen, sowohl extremster Subjectivität, als zugleich extremster Aeusserlichkeit, weder ignoriren, noch kurz berühren: sondern mussten ihrer in sich abgerundeten Ausführ-

lichkeit die ganze Kraft der denkenden Vernunft unseres Jahrhunderts entgegenhalten;*) damit die kommende Philosophie die drohende Umkehr der Wissenschaft wieder umzukehren, und sich von ihr abzukehren im Stande sei.

β. Die Schelling'sche Schule.

§. 689. Die Schelling'sche Schule, obgleich von Mystik den Kopf auch nicht ganz frei habend, ist doch in dieser Hinsicht viel zurückhaltender und maassvoller, als ihr Meister. Weit mehr auf dem Boden der freien Philosophie stehend, macht sie nur von Zeit zu Zeit Streifzüge in das Gebiet des Christenthums, ihre Philosopheme mit dessen Dogmen zu schmücken. Die Nachfolger Schellings gehören Theils seiner frühern rationellen, Theils seinem mehr theosophischen Standpunkte an. Doch geht keiner bis zum Gegensatz einer positiven und negativen Philosophie fort; sondern Theils stehen sie ganz auf dem Boden der Vernunft, Theils wollen sie zwar dieselbe durch einen positiven Glauben ergänzen, ohne indessen die Vernunft zum blos Negativen zu machen. So gehört Oken der rein rationellen Naturphilosophie an. Klein ergreift den anderen Pol des Identitätssystems, die rationelle Sittlichkeit. Die mystische Naturphilosophie bezieht beide Pole aufeinander, und stellt so die Totalität der Schule dar.

αα. Oken hat das Aeusserste im naturphilosophischen Schematisiren geleistet; und zugleich ist ihm die Naturphilosophie selbst Theosophie: Das Absolute ist, als Monas, das Nichts, das sich in allen einzelnen Dingen ponirt. Im Menschen wird Gott sich ganz zum Objecte. Gott ist ein Mensch, vorstellend Gott in einem Selbstbewusstsein. Der seiende Gott ist der Punkt, der im Wechseln der Dinge die unendliche Zeit: im Raum der sich zur Sphäre ausdehnende ist; und diese durch ihre Polarität eine rotirende Kugel, die Entelechie des Aethers, das materielle Universum, die Natur. Schwere, Licht und Wärme sind die Dreieinigkeit. Der Geist ist nur die reinste Ausgeburt der Natur. Der universale Geist ist der Mensch; im Menschengeschlecht ist Gott Fleisch geworden. Das Ziel der Natur ist, im Menschen wieder in sich zurückzukehren.

---

*) In meiner Schrift: Entwickelungsgeschichte der neuesten Deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegel'schen Schule 1843.

ββ. Die Sittlichkeit fasst Klein, wie es in Schellings umgebildetem System geschieht, aber in vollkommener Nüchternheit und Reinheit: Erhebt der Mensch die Selbstsucht, den Eigenwillen zum Princip des Lebens, so entsteht das Böse; macht er den Vernunftwillen zum Herrschenden, so entsteht das Gute. Das Böse und das Gute, als solches, liegt weder in der Selbstheit, noch in der Vernunft, sondern in der freien Unterordnung der einen unter die andere. Im Bösen herrscht also der Eigenwille über den vernünftigen Willen. Das Gute ist die Vereinigung des Eigenwillens und des Vernunftwillens, indem wir durch freie Selbstthätigkeit das Vernünftigsein in Nothwendigkeit verwandeln, d. h. dem uns eingeborenen Ebenbilde Gottes gemäss wirken.

γγ. Die mystische Naturphilosophie ist die reinere Ausgeburt jener Vereinigung von Philosophie und Offenbarung, als Schelling sie zu geben vermochte. Diese Schüler Schellings erheben den rationalistischen Glauben Jacobi's in einen theosophischen, und nähern sich so dem Resultate der Versöhnung der Religion mit der Philosophie, welche das Ziel der Deutschen Philosophie ist; nur dass sie der Religion vielleicht noch ein zu grosses Uebergewicht über die Philosophie gestatten. Die Totalität der Schelling'schen Schule bilden sie aber insofern, als der eine von der Natur, der andere vom Geiste aus diese Versöhnung herbeizuführen sucht, während der dritte, gewissermaassen vom Indifferenzpunkte beider Pole aus, diese Aufgabe lösen will.

ααα. Ursprünglich, sagt Schubert, war die Natur dem Menschen durchaus verständlich, eine Offenbarung Gottes; Name und Sache waren Eins, Alles in Beziehung auf das Eine. In unserer jetzigen Welt sind, für die vereinzelten Naturen, Wort und That nicht mehr beisammen, — die grosse Umkehr der Tagseite in die „Nachtseite der Natur". Eine dunkele, träumende Erinnerung jenes vollendeten Zustands der Natur ist der thierische Magnetismus. In der ganzen Welt des Sichtbaren ist, ohne den Menschen, nur das Hoffen auf ein Etwas, das gewesen und das zukünftig ist. Im Geist des Menschen wird dies Harren der Creatur zur Erfüllung. Einer war Mann von Wort, heilte den alten Riss, gab zurück alles Eigenstreben in die Hände des höhern Lebens und Wollens. Das Wort wurde wieder That und Fleisch, die Gemeinschaftlichkeit der Sprache unserer Seele und des höchsten schaffenden Princips wieder hergestellt. An jedem endlichen Dinge haftet ein Mangel, weil das eine in Fülle hat,

was dem andern fehlt; es ist daher ein Zug des einen gegen das andere, indem jedes seine Ergänzung in einem ausser ihm gelegenen findet, und eben darum in einem beständigen Sterben begriffen ist. Die Glut des Todes hebt das Dasein des Einzelnen auf, vermält es mit seinem ewigen Ursprunge, um das Weltall in sich zu empfangen. Leben und Wirken ist vom Gegensatz unzertrennlich. In dem Augenblick der Vermälung erkennen wir erst die eigentliche Bedeutung der Gegensätze; die Vermälung ist der Augenblick einer neuen Schöpfung. Alle Momente der höchsten Offenbarung des allgemeinen Lebens werden durch den Gegensatz erst möglich.

βββ. Franz von Baader geht nicht von der Natur, wie Schubert, sondern vom Geiste aus, um zu demselben Resultate zu gelangen: Jedes Erkennen ist ein Hervorbringen, als das Sicherkennbarmachen im Erkennenden, die Einerzeugung Gottes im Menschen. Jede Erleuchtung ist Herabsteigen von einer höhern Intelligenz in die niedere. Raum und Zeit erklären sich nur durch ein Herabfallen des höhern Wesens in eine niedrigere und beschränktere Sphäre. Erst als mit dem Fall der göttliche Hauch begraben wurde, kann der Mensch nun durch Auferweckung dieses Hauchs wieder in directes Verhältniss mit Gott treten. Bei jeder lebendigern Verbindung der Menschen nehmen wir eine wahrhafte Erweckung, gleichsam ein Aufblitzen oder Aufflammen der allgemeinen Persönlichkeit wahr; und diese Personen, ihr einzelnes Leben in jenem dritten Höhern verlierend, erstehen sofort in diesem gleichsam wieder auf. Dass der allgemeine Mensch noch in einer einzelnen Menschenform, wie zu Christi Zeiten, erscheinen, oder die Nationaleinheit in einem Regenten auftreten muss, dauert so lange fort, bis das allgemeine Eine in's Centrum aller einzelnen Formen eingedrungen ist. Das einzelne Leben vermag nicht, sich von sich selbst zu evolviren, und bedarf, um zur Vollendung zu kommen, eines sich selber von Innen uns eingebenden Gottes. Durch Selbstnegation des unendlichen Wesens eigentlich schafft dieses das beschränkte Wesen. Dieses Aufheben des unendlichen Wesens, als zeugende Liebe, erwartet von Seiten des Geschöpfs als Gegenliebe eine Selbstnegation, und damit eine Wiederbejahung des zeugenden Wesens; so dass jede Bejahung des Lebens aus einer doppelten Verneinung hervorgeht, als Ueberwindung und Erschöpfung des Gegensatzes. Der Begründungsact jedes Wesens beruht auf zwei

Thätigkeiten: dem Depressionsact und dem Erhebungsact. Erst nachdem der Mensch durch den Fall, der daher eine *felix culpa* ist, hindurchgegangen war, ist er zur vollendeten Einheit mit Gott gekommen. Jede Begründung der Gestaltung ist dreigliedrig, indem die beiden sich bekämpfenden Elemente in einem dritten Momente vereinigt werden.

γγγ. Steffens stellt die Totalität in dieser Mystik dar, indem er den Geist in Verbindung mit der Natur behandeln will: Die Geschichte ist das ewige Vorbild der Natur, die Natur das ewige Abbild und Gleichniss der Geschichte. Der Mensch ist der versöhnende Mittler zwischen Materie und Geist, Freiheit und Nothwendigkeit, besonderem und allgemeinem Leben. Das ganze Menschengeschlecht muss mit der Natur gerettet werden, ohne sie kann es nicht gerettet werden: als kämpfend gegen sie, ebenso wenig. Der Mensch ist der Schlussstein einer unendlichen Vergangenheit der Natur, der Mittelpunkt einer unendlichen Gegenwart, und der Anfangspunkt einer unendlichen Zukunft. In immer engern Kreisen tritt die bildende Natur dem Mittelpunkt ihres Lebens, der Enthüllung der Persönlichkeit näher. Erst da der Mensch, der Herr der Schöpfung, der Priester der Natur hervortrat, ordnete sich die Erde. Der menschliche Leib bedeutet das lösende Wort Gottes. Die Einheit Aller ist das Höchste; sie ist nur durch die vollendete Persönlichkeit. Ich suche in der Idee des Staates die Einheit der Thätigkeit der Person mit einer über die Zeit hinausliegenden Persönlichkeit. Der Heilaud der Welt ist auch der Erlöser des Denkens, der Erretter der verirrten Vernunft von ihren eigenen Verirrungen. Das Hemmende, die vergängliche Erscheinung Begründende, die ewige Persönlichkeit Verhüllende ist das Böse. Christus, als die Liebe selbst, ist die einigende Person aller Persönlichkeit. Diese Einheit selbst ist der offenbar gewordene persönliche Gott, der als das verborgene All in der Seele eines jeden Menschen ruhende Geist, der, in der Gemeinschaft sich darstellend, selbst Person ist.

γ. Solger.

§. 690. In Solger, als dem Gipfel des objectiven Idealismus, ist der mystische Inhalt der Naturphilosophie, der in ihr in reinerer oder trüberer Form hervortrat, ganz geläutert auf die dialektische Methode der Philosophie bezogen, aber noch nicht gänzlich von ihr durchdrungen; weshalb Solger zwar als der un-

mittelbare Vorläufer Hegels angesehen werden kann, ohne ihn indessen schon erreicht zu haben. So beschreibt er beide Stücke seiner Philosophie erst gesondert, bevor er ihre Verbindung angiebt.

αα. Als wahrhafte Form der Philosophie behauptet Solger die dialogische Methode, weil die Gegensätze die sich vermitteln sollen, durch Personen repräsentirt werden müssen. Das ist aber gerade noch der Mangel der Solger'schen Methode, weil in den im Dialog auftretenden Personen die Willkür der Ansichten vorherrscht, während in der wahrhaften dialektischen Methode die Sachen selber mit einander dialogisiren: sich nothwendig in einander bewegen, und damit erst ihre Einseitigkeiten vollständig aufheben. Sonst definirt Solger aber die Dialektik ganz richtig als die Erkenntniss der ursprünglichen Identität der Gegensätze. Diese Erkenntniss sei indessen nicht möglich, ohne die Gegensätze auch in ihrer Trennung aufzufassen. Letzteres sei die Aufgabe der niedern Erkenntniss, welche vorausgehen müsse, damit wir zur höhern gelangen. Jene nennt Solger die gemeine Verstandesthätigkeit, diese die Vernunft, welche die Idee als die Einheit des Allgemeinen und Besondern denkt. Beide Erkenntnissarten seien aber wieder Eine und dieselbe, da wir nur Ein Bewusstsein haben. In der Vernunft und durch sie falle unser Erkennen mit dem Erkennen des Wesens aller Dinge, des Unbedingten, zusammen. Auf diese Methode legt Solger das Hauptinteresse seines Philosophirens, und sagt, dass der Leser ihm der liebste wäre, der nicht sowohl auf den Inhalt, als auf die Form sehe, — natürlich, da Schelling bereits den absoluten Inhalt der Philosophie, in seinem ursprünglichen System, aufgestellt hat.

ββ. Was dann den Inhalt des Solger'schen Philosophirens betrifft, so ist er zwar derselbige, wie bei Schelling, aber auch hier, wie dort, nicht aus der innersten Selbstbewegung der Dialektik abgeleitet, sondern als Erfahrung, Glaube, Offenbarung einer ursprünglichen und unerklärlichen Thatsache vorausgesetzt. Diese absolute Thatsache besteht darin, dass Gott sich als die Einheit der Gegensätze offenbart. In der Natur, als der sich bis zur Nothwendigkeit entwickelnden Individualität, löst sich das ewige Bewusstsein gewissermaassen von sich selbst ab, um sich in ein Denken von Gegensätzen zu verwandeln, durch deren Gleichgewicht es eben in seiner Begrenzung mit sich selbst die Welt der Gegenstände zu einer wesentlichen

Thatsache macht; und so alle in seiner Einheit verborgen liegenden Gegensätze als sein eigenes aussereinander befindliches Dasein setzt.

Das Entgegengesetzte findet in der sittlichen Welt des Menschen statt, in welcher das göttliche Denken die Gegensätze wieder zu seiner eigenen Einheit vereinigt. Indem die Willkür sich selbst vernichtet, offenbart sich Gott in unserem Handeln als ein lebendiges, gegenwärtiges Bewusstsein. Das ist allein das Gute: das Böse dagegen die Existenz der Willkür ausser Gott, die aber nur ein existirendes Nichts ist. Das Bewusstsein, dass unser Inneres sich als Offenbarung des Ewigen erfährt, ist Religion. In der sichtbaren Welt, als dem Sohne, opfert sich der Vater mit gnadenreicher Liebe beständig, um in dem allgemeinen Bestehen dieser Welt immer fort zu leben. Wir sind nur und bleiben immer in Gott, weil er in dem Bewusstsein eines Jeden, in dieser Entäusserung seinen Schein stets selbst aufhebt. Im Rechte haben die Individuen, als Individuen, ein wesentliches Dasein. Der Staat beruht darauf, dass sich das Recht zur Allgemeinheit der Individualität concentrirt. Die Geschichte ist das absolute Werden der ganzen Gattung. Wo das Individuum die Aussenwelt und damit sich selbst durch Gott anschaut, entsteht die Kunst; die Schönheit ist eine Offenbarung Gottes in der wesentlichen Erscheinung.

γγ. Nachdem so die philosophische Methode und die vorausgesetzte Thatsache der Offenbarung von Solger aus dem Grunde nur nebeneinander gestellt wurden, „weil wir nicht das Ewige selbst sind“: so ist die Immanenz des Absoluten im Menschengeiste bei Solger doch auch so stark ausgeprägt, dass er beide Seiten, den Glauben und die Philosophie, wiederum aufeinander bezieht. Sie haben, sagt er, denselben Inhalt. Solger nennt daher, wie Jacobi, den Glauben auch Vernunft, Wissen: setzt aber die Erkenntniss des Absoluten nicht mehr, wie Jener, in's Jenseits, sondern will die Offenbarung durch die Philosophie gedacht wissen, indem diese nichts Anderes, als das Denken des göttlichen Inhalts sei. Aber, setzt Solger hinzu, Niemand könne ein wahres reales Denken ausüben, der nicht vorher an etwas Wesentliches und Ewiges geglaubt habe. Der Stolz der Philosophie, dass sie Alles, was sie bedarf, in sich selbst hat, wird gänzlich wieder dadurch gut gemacht (d. h. gebeugt), dass ihr dieser Vorzug nur durch die Gegenwart der ewigen und wesentlichen Thatsache selbst kommt. Die Philosophie muss also sich selbst ver-

nichten, indem sie sich in die Thatsache versenkt, an der Erfahrung des Ewigen endet. Doch da ihr dieses nichts Fremdes ist, kann sie darin auch wieder Trost finden. So setzt denn Solger getrost die göttliche Einheit des Endlichen und des Unendlichen, im menschlichen Geiste selber: Der Mensch muss deswegen philosophiren, weil er ein vollständiges Selbstbewusstsein hat, weil er in sich das Wesen eines solchen Bewusstseins erkennt, welches in Allen dasselbe sein muss, uud worauf das seinige nur als ein einzelnes aufgetragen ist; das Erkennen dieses allgemeinen Bewusstseins nennen wir eben Philosophie.

Hier wendet Solger nun eine Dialektik an, die das Vorspiel — vielleicht ein Nachklang — der Hegel'schen ist: In Gott ist das Selbstbewusstsein, indem es sich in ihm aufhebt, allein etwas Existirendes. Die Existenz ist nur dasjenige, was das Wesen nicht ist, das Nichts des Wesens. Folglich offenbart sich das Wesen als wirkliches Wesen nur dadurch, dass es dieses Nichts aufhebt oder vernichtet, damit die Existenz im Wesen des Ewigen wahrhaft sei. Alle Dinge sind im All-Eins an sich Eines, und in der Erscheinung doch zugleich unendlich verschieden. Denn sie sind auch noch etwas Bestimmtes, das durch die anderen bestimmt wird; und Das ist ihr Nichtsein. Es ist kein Sein ohne ein Nichtsein, im bestimmten Dinge sind sie vermischt; jedes Ding ist also nur zum Theil, indem das Nichtsein das Sein begrenzt. Das Nichtsein eines jeden Dinges ist das, worin es nicht für sich ist: also das, woriu das Gemeinschaftliche der Dinge liegt, und Das ist unser Erkennen selbst; sie sind da als Besonderes, indem das Erkennen da ist als Allgemeines, in welchem alle Besonderheiten als nichtseiend enthalten sind. Da aber allen Besonderheiten ein allgemeines Sein zu Grunde liegt: so ist Sein und Erkennen identisch, nur dass Letzteres in der Form des Nichtseins auftritt.

Indem wir uns nun als einzelnes Individuum in dem allgemeinen Individuum erkennen, so gehen wir darin unter. Da aber die allgemeine Idee auch im Einzelnen existirt, so geht auch sie in der Erscheinung unter, indem sie sich als das Wesen selbst offenbart. Die Stimmung, in welche uns diese verschiedentlich wiederscheinende That der Selbstvernichtung und Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens versetzt, nennt Solger die künstlerische oder tragische Ironie; und Hotho bezeichnet sie sehr richtig, im Gegensatz zur hochfahrenden,

reuelosen Ironie Schlegels, als die „bekehrte Ironie.“ Solger schildert sie folgendermaassen: „Auch das Höchste ist für unser Handeln nur in begrenzter, endlicher Gestaltung da. Und eben deswegen ist es an uns so nichtig, wie das Geringste, und geht nothwendig mit uns und unserem nichtigen Sinne unter. Denn in Wahrheit ist es nur da in Gott. Und in diesem Untergange verklärt es sich als ein Göttliches, an welchem wir nicht Theil haben würden, wenn es nicht eine unmittelbare Gegenwart gäbe, die sich eben in dem Verschwinden unserer Wirklichkeit offenbart. Diese Ironie erkennt die Nichtigkeit des ganzen menschlichen Wesens in seinem Höchsten und Edelsten, — erkennt, dass es nichts ist, gegen die göttliche Idee gehalten: dass unsere Wirklichkeit nicht sein würde, wenn sie nicht Offenbarung der Idee wäre. Haben wir die Hülle des Nichtigen abgelegt, so gelangen wir erst dazu, Alles, was uns erscheint, selbst als das Dasein der Idee zu erkennen.“

Ungeachtet aller aufgewendeten Dialektik, fällt also die Thatsache der göttlichen Offenbarung, und das philosophische Erkennen, immer noch ausser einander; denn die Negation des Einen ist die Position des Andern. Dass dagegen Beide nur ein und dieselbe Selbstentwickelung des absolut allgemeinen Gedankens sind, der, indem er sich vereinzelt, sich nicht vernichtet, sondern vielmehr dadurch erst zu seiner wahrhaften Wirklichkeit und Allgemeinheit kommt, — wie umgekehrt das einzelne Subject, indem es sich durch dialektische Bewegung in die allgemeine Idee aufhebt, sich eben so wenig vernichtet, sondern dadurch erst seinem Begriffe adäquat wird: Das ist der Standpunkt des Hegel'schen Philosophirens, in welchem die absolute Idee zugleich alle Realität ist; so dass dasselbe eben sowohl absoluter Idealismus, wie absoluter Realismus genannt werden kann.

c. Der absolute Idealismus

§. 691. Das Erste, was wir hier zu betrachten haben, ist Hegel selbst, der in dieser vollkommenen Aussöhnung der Gegensätze, welche die ganze Geschichte der Philosophie in Bewegung gesetzt haben, das System der Philosophie an die Stelle eines bestimmten Systems, oder aller bestimmten Systeme setzt: aber, als ein selbst noch historisch Gewordener, dieses Ziel auch nur in geschichtlicher Entwickelung als den Abschluss der Deutschen Philosophie, erreicht. Die Hegel'sche Schule realisirt dann die

Universalität des Hegel'schen Geistes, indem sie für alle Gegensätze und Richtungen, die er in sich zusammenschliesst, auch persönliche Vertreter in ihrem Schoosse aufzuweisen hat, die das Ganze wieder in die Einseitigkeit einer bestimmten Form fassen. Das Dritte aber, das wir zu erörtern haben, ist die Zukunft der Geschichte der Philosophie, in welcher sie auch über sich selbst, als über den rein theoretischen Standpunkt, hinausgehen, und als Philosophie der That zur Philosophie der Geschichte sich erheben wird.

α. Hegel.

§. 692. Indem die Darstellung des Absoluten im speculativen Denken nach Hegels „Einsicht" darauf ausgehen muss, „das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subject aufzufassen und auszudrücken": so hat er Fichte und Schelling mit einander ausgeglichen, indem das Ich bei ihm zum reinen Krystall geworden ist, welcher die ewige Substanz in seinem Innern wiederspiegelt. Dieses Subject, weil es damit eben über die Objectivität übergreift, ist kein transscendentes, sondern vielmehr ein die Substanz durchdringendes, ihr immanentes, in welches diese, bei ihrer dialektischen Selbstbewegung, als in die Spitze ihrer Wirklichkeit, gipfelt. Die Dialektik als die absolute Methode der Philosophie aufgestellt zu haben, ist daher die wesentlichste That Hegels in der Geschichte der Philosophie. Er hofft, dass diese Methode, wenn sie auch noch vieler Vervollkommnung und Durchbildung im Einzelnen fähig sei, doch als die einzig wahrhafte werde anerkannt werden, aus dem einfachen Grunde, weil sie die mit dem Inhalt identische, — der sich selbst fortbewegende Rhythmus der Sache selbst sei.

Was aber diesen Inhalt der Philosophie selbst betrifft, so hat Hegel ihn nur als den von der langen Reihe seiner Vorgänger ihm überlieferten sich angeeignet, denselben zu einem geschlossenen Ganzen verarbeitet, und, kraft seiner umfassenden Gelehrsamkeit, in allen Fächern des Wissens, ein grosses Detail der Ausführung hinzugefügt; so dass er der Aristoteles der modernen Zeit genannt werden kann, und auch den Vorwurf Schellings, ein Wolff zu sein, der auf einen Leibnitz (Schelling) folgte, getrost hinnehmen kann, indem er das Systematische Wolffs mit der individuellen Genialität des Aristoteles zur dialektischen Vollendung abrundete. Wenn Schelling dies Urtheil

über Hegel nach dessen Tode fällte und ihn einen „später Gekommenen“ nannte, zur Zeit, als Schelling selber schon von seiner noch später gekommenen Mission erfüllt war (§. 688): so bezeichnete er seinen einstigen Jugendfreund bei dessen Lebzeiten, auf dem Gipfelpunkte ihrer „cordaten Freundschaft“ in Jena, wie Hegel sich einmal ausdrückte, vielmehr als „eine lebendige und vollständige Persönlichkeit des Erkennens, — den Homeros für die Wissenschaft, in dem das Wissen substantiell und zum Sein geworden ist.“

In der That hat Hegel, wie er selber von sich rühmen durfte, „die Philosophie zur sich selbst beweisenden Wissenschaft erhoben; so dass sie aufhört, blosse Liebe zur Weisheit zu sein, indem sie, wirkliches Wissen geworden, das Universum in eine intelligible Welt verwandelt hat.“ An einer andern Stelle heisst es: „Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, dass es dem Weltgeist jetzt gelungen ist, alles fremde, gegenständliche Wesen sich abzuthun, und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen. Der Kampf des endlichen Selbstbewusstseins mit dem absoluten Selbstbewusstsein, das jenem draussen schien, hört auf: und dadurch hat das absolute Selbstbewusstsein die Wirklichkeit erhalten, der es vorher entbehrte. Der Geist ist nur als Geist wirklich, indem er sich selbst als absoluten Geist weiss; und Dies weiss er nur in der Wissenschaft, die seine wahre Existenz ist.“

Drei Punkte sind es hiernach näher, die, zur eigenthümlichen Charakteristik Hegels in der Philosophie, ihm mit Recht zugeschrieben werden können: 1) die Aufstellung der wahren Methode; 2) das Zusammenfassen aller historischen Systeme in das absolute System; 3) das Tilgen der Jenseitigkeit des Princips. Indem Hegel diesen Standpunkt aber eben selbst erst allmälig errungen hat: so werden wir die gedrängte Schilderung seiner Philosophie, die ein moderner Geschichtsschreiber der Philosophie, Rixner, „eine köstliche Ausgeburt unserer Zeit“ nennt, in der Form ihres Entstehens durch folgende vier Stadien hindurch erschöpfen. Erstens ringt sich Hegel aus seinen unmittelbaren Vorgängern in der Deutschen Philosophie heraus. Zweitens versucht er sich zum ersten Mal mit seiner gefundenen Methode auf dem eigenen nunmehr gewonnenen Standpunkt in der Phänomenologie des Geistes. Drittens stellt er das ganze System der Wissenschaft, als das Resultat des bisherigen Philosophirens,

dar. Viertens liefert er in dem reifsten Producte seines Geistes, in der Philosophie der Geschichte, den Beweis, dass der schöpferische Gedanke des Systems nichts Jenseitiges, blos Ideales sei, sondern sich in der Entwickelung des Menschengeschlechts zur diesseitigen Wirklichkeit selber Dasein verschafft habe.

αα. Das Werden des Hegel'schen Standpunkts ist in vier Abhandlungen enthalten, die ich in den ersten Band der Hegel'schen Werke zusammenfasste, und auch in diesem Sinne einleitete.*) Drei davon erschienen zuerst im „Kritischen Journal der Philosophie", das Schelling und Hegel zusammen herausgaben, ohne ihre Beiträge zu unterzeichnen; und nur die zweite dieser Abhandlungen erschien als eine selbstständige Schrift Hegels. Sie bilden sämmtlich den Reflex der vorangegangenen Geschichte der Philosophie in Hegels Geiste, und den Keim, aus welchem derselbe sich zu seinem eigenen Standpunkte emporschwang. In der Abhandlung: „Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobi'sche und Fichtische Philosophie", geht Hegel sogleich von dem Gegensatze aus, dessen Auflösung eben die Hauptaufgabe der sich vollendenden Ausbildung der Philosophie in Deutschland ist. Den Gegensatz von Glauben und Wissen, der jetzt innerhalb der Philosophie selbst gelegt ist, versöhnen diese drei Philosophien zwar insofern, als sie auf dem Boden des Protestantismus, dem Principe des Nordens, nämlich der Metaphysik der Subjectivität, stehen, die Wahrheit aus dem Innern des Geistes schöpfen zu wollen. Sie lösen den Gegensatz aber nur unvollständig, indem sie das Endliche durch den Verstand zu etwas Absolutem, und das von der Vernunft und dem Glauben zu erfassende Absolute zu etwas Leerem, Unbegreiflichem, Jenseitigem machen, das über die Grenzpfähle der Vernunft hinausliege.

In der Kantischen Philosophie hat die Endlichkeit und Subjectivität noch eine objective Form des Begriffs, nämlich durch die Kategorien; und in der praktischen Vernunft ist die höchste Objectivität im Endlichen absolut als die Idealität an und für sich postulirt. Aber die transscendentale oder productive Einbildungskraft, als das einzige Ansich, als das Erste und

*) Einleitung in Hegels Philosophische Abhandlungen, 1832.

Ursprüngliche, aus welchem das subjective Ich sowohl, als die objective Welt erst zur nothwendig zweitheiligen Erscheinung sich trennen: der anschauende Verstand, für welchen Möglichkeit und Wirklichkeit Eins sind, und die Theile vom Ganzen abhangen; — kurz, die Nothwendigkeit dieser Idee ist selbst etwas Problematisches, ein subjectives Postulat. Bei Kant ist also der unendliche Begriff zwar an und für sich gesetzt, und das allein von der Philosophie Anerkannte. Aber die wahrhafte Idee bleibt eine absolut subjective Maxime, Theils für das Reflectiren, Theils für das Glauben, — ist nicht die Mitte des Erkennens und der Vernunft.

Die Jacobi'sche Philosophie entbehrt am Meisten des Zusammenhangs mit der Philosophie, und das Speculative klingt nur in geistreichen Ausdrücken an. Sie verlegt den Gegensatz und dessen absolut postulirtes Identischsein in die Subjectivität des Gefühls, als einer unendlichen Sehnsucht und eines unheilbaren Schmerzes. Die geistreiche Subjectivität und die Objectivität des Wissens kommen im Erkennen nicht zusammen; das Verhältniss einer absoluten Endlichkeit zum wahrhaft Absoluten ist ein Glaube. Das Unendliche erscheint von Subjectivität afficirt, als Instinct, Trieb, Individualität. Und doch will Jacobi solchen allgemeinen unphilosophischen Glauben auch im strengsten Sinne zum philosophischen, von der Reflexion bestätigten Glauben machen.

Die Fichte'sche Philosophie ist die Synthese der beiden vorhergehenden; sie fordert die Form der Objectivität und der Grundsätze, wie Kant: aber setzt den Widerstreit dieser reinen Objectivität gegen die Subjectivität zugleich als ein Sehnen und eine subjective Identität. Das von Subjectivität afficirte Unendliche ist selbst wieder als Sollen und Streben objectiv gemacht, indem die Subjectivität des Sehnens selbst zum Unendlichen erhoben wird. Das Ich ist absolut, und wird doch als mangelhaft erkannt. Von der Totalität wird abstrahirt, mit dem Ich als Theil begonnen, weil es das empirisch Gewisse ist, um nachher wieder zur Totalität zurückzukehren, statt dass sie hätte der Anfang sein müssen. Der Culminationspunkt des Systems ist die absolute Forderung: „Ich soll gleich Nicht-Ich sein"; aber es ist kein Indifferenzpunkt in ihm zu erkennen, weil ein als Theil Erkanntes absolute Wahrheit haben soll.

Indem in allen drei Systemen „die Unendlichkeit als der Abgrund des Nichts erscheint, worin alles Sein versinkt", — die bewusste Aufklärung: so muss die „Gottlosigkeit dieses speculativen Charfreitags, — das Gefühl, Gott selbst ist todt. nur als ein Moment der höchsten Idee bezeichnet werden, aus dessen Härte die höchste Totalität, in ihrem ganzen Ernste und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann, und muss."

Diese Auferstehung findet Hegel nun zunächst bei Schelling. in der zweiten Schrift: „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie", durch welche Hegel Schelling erst zu der Erkenntniss brachte, dass dieser über Fichte hinaus sei, wie er ihn früher darauf aufmerksam machen musste, dass derselbe Kant überschritten habe. Zunächst stellt Hegel hier den Begriff der Methode auf, die ihm zwar noch nicht die dialektische ist: aber doch schon das Hin- und Her-Schwanken der vielen Schelling'schen Verfahrungsweisen abzuschneiden bemüht ist, und sich gewissermaassen als der innerste Kern der Methode des Schelling'schen Identitätssystems hinstellt. Entzweiung, sagt Hegel, ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie. Solche festgewordene Gegensätze von Glauben und Verstand, Freiheit und Nothwendigkeit, Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, Subjectivität und Objectivität aufzuheben, ist das einzige Interesse der Philosophie. Das Instrument des Philosophirens ist die Reflexion als Vernunft. Die isolirte Reflexion, als Setzen Entgegengesetzter, ist ein Aufheben des Absoluten; nur insofern Reflexion Beziehung auf's Absolute hat, ist sie Vernunft, und ihre That ein Wissen. Die Beziehung der Beschränktheit auf das Absolute, in welcher nur die Entgegensetzung, nicht die Identität im Bewusstsein vorhanden ist, heisst Glaube. Die negative Seite des Wissens besteht darin, dass die Reflexion, welche ihre Producte als dem Absoluten absolut entgegengesetzte antinomisch fixirt, sich selbst vernichtet. Die positive Seite des Wissens ist die Anschauung. Das Wissen vereinigt Beides, Reflexion und Anschauung; es ist Begriff und Sein zugleich. Das Produciren des Bewusstseins dieser Identität ist die Speculation; und weil Idealität und Realität in ihr Eins sind, ist sie Anschauung. Am Reinsten giebt sich die weder synthetisch noch analytisch zu nennende Methode, wenn sie als eine Entwickelung der Vernunft selbst bis zur vollendeten

objectiven Totalität erscheint, deren Expansion sich zugleich in die reichste Identität contrahirt hat. — Es ist augenscheinlich, dass schon in diesem Begriff der Methode, wo die Anschauung nur Moment ist, die Unmittelbarkeit der intellectuellen Anschauung Schellings überschritten ist, indem Hegel sich damit den Weg zu seiner, das Resultat erst am Ende nach einer Reihe von Vermittelungen findenden, dialektischen Methode gebahnt hat.

Noch mehr wird dieser Fortschritt sich in Bezug auf den Inhalt seines Philosophirens ergeben, der bei der Vergleichung des Fichte'schen und des Schelling'schen Systems zum Vorschein kommt. Während nämlich die Speculation des Fichte'schen Systems die Aufhebung der Entgegengesetzten fordert, so hebt das System selbst sie nicht auf. Die Identität von Ich und Sein ist in's Unendliche hin nur eine theilweise, weil immer neue Schranken gesetzt werden. Das Resultat des Systems kehrt also nicht in seinen Anfang, Ich = Ich, zurück, und die Identität des Subjects und des Objects bleibt eine subjective. Von Schelling heisst es im Gegentheil: „Das Princip der Identität ist absolutes Princip des ganzen Schelling'schen Systems. Philosophie und System fallen zusammen; die Identität verliert sich nicht in den Theilen, noch weniger im Resultate."

Was aber den Unterschied Schellings und Hegels, dem Inhalte nach, betrifft: so ist er hier nicht immer leicht herauszufinden, weil Hegel sowohl im Sinne, als mit den Ausdrücken Schellings spricht; ihr Verhältniss ist darum jedoch nicht absichtlich von Hegel in's Unbestimmte gelassen, sondern war oft selbst noch ein unbestimmtes. Doch ist Eine Grundverschiedenheit sowohl in der Terminologie, als in der Sache unverkennbar, die ich vorzugsweise herausheben muss, weil sie den Scheidepunkt klar in's Licht stellt, der die Wege beider Freunde trennt. Schelling sagt (Neue Zeitschrift für speculative Physik, Bd. I, Stück 1, S. 75): „Wie das Absolute für sich selbst und an sich selbst absolute Einheit sein könne, in der schlechterdings nichts unterscheidbar und unterschieden ist, und wie es eben deswegen, weil es an sich Eins, für den Reflex Alles sei, — kann Keinem verborgen bleiben, der das absolute Erkennen, und in diesem die reale Einheit zugleich und ideale Entgegensetzung des Realen und Idealen begriffen hat."

In der Schrift selbst nun, worin Hegel Partei für Schelling gegen Fichte zu ergreifen scheint, sagt er doch vielmehr geradezu

das Entgegengesetzte, als sein Vorgänger: „So gut die Identität geltend gemacht wird, so gut muss die Trennung geltend gemacht werden. Die Philosophie muss dem Trennen in Subject und Object sein Recht widerfahren lassen. Sie sollen als Getrennte bleiben und diesen Charakter nicht verlieren, insofern sie im Absoluten oder das Absolute in ihnen gesetzt ist. Die Entgegensetzung des Subjects und Objects ist eine reelle Entgegensetzung; denn Beide sind im Absoluten gesetzt, und haben dadurch Realität. Die Realität Entgegengesetzter und reelle Entgegensetzung findet allein durch die Identität Beider statt. Wenn eine ideelle Entgegensetzung Werk der Reflexion ist, die von der absoluten Identität ganz abstrahirt, so ist dagegen eine reelle Entgegensetzung Werk der Vernunft. Deswegen ist auch nur in der reellen Entgegensetzung das Princip der Identität ein reelles Princip. Ist die Entgegensetzung ideell und absolut, so bleibt die Identität ein blos formales Princip.“*)

Das Verhältniss dieser beiden Standpunkte ist genau das, wie es Aristoteles und Giordano Bruno angeben, wenn sie behaupten, dass es leichter sei, Alles zur Einheit zurückzuführen, als das Viele aus dem Einen abzuleiten. Letzteres hat Schelling nie gekonnt, bei allem Wechsel seiner Methoden. Daher ist es auch erst Hegel gelungen, aus der Identität die Totalität des Systems zu construiren, indem er, ebendaselbst S. 180 (176), dem Entgegengesetzten, also Beschränkten gerade dadurch Bestehen verleiht, dass er es auf's Absolute bezieht, während bei Schelling jedem Entgegengesetzten die Beziehung auf's Absolute vielmehr stets die Selbstständigkeit kostet.

Noch klarer und bestimmter scheidet Hegel sich von Schelling in der dritten Abhandlung: „Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt“ ab. Denn hier stellt er sich über das System seines Freundes, es zu beurtheilen, gegen dessen Widersacher zu vertheidigen, ja sogar nicht undeutlich zu ergänzen. Dass aber die Naturphilosophie hier in dem Sinne des Schelling'schen Systems, nicht für eine „Theorie der Natur als speculative Physik“ genommen werde, bemerkt der Verfasser S. 300 (294) ausdrücklich. Ja! da fällt mir ein, und fällt man mir ein, dass Schelling am 31. October 1838, sechs Jahre, nachdem

*) Hegels Werke Bd. I, S. 252, 254—255 (zweite Auflage, S. 246, 248—249).

er die Abhandlung stillschweigend und ohne zu reclamiren in Hegels Werke aufgenommen gesehen hatte, einen Brief schrieb, in welchem er sich selbst als diesen Verfasser soll ausgegeben haben.*) Nichtsdestoweniger, und auf Grund einer viel spätern Erklärung nahm der Herausgeber seiner Werke den Aufsatz darin auf.

Nun besagte aber jener erste Brief Schellings noch gar nicht in dürren Worten: „Der Aufsatz ist von mir." Er leugnet nicht mit dürren Worten: „Er ist nicht von Hegel", — während Hegel mir ausdrücklich erklärt hat, dass er ihn verfasste (a. a. O. S. 8, 26—27, 29). Im Schelling'schen von mir (a. a. O., S. 6—7) abgedruckten Briefe heisst es nur, nachdem der Name Hegel fünf Zeilen vorher vorgekommen war: „Es ist darin kein Buchstabe von H." *(sic)*; „jener hat ihn vor dem Abdruck nicht gesehen." Da Jener doch nur der entferntere Name Hegel sein kann, so ist H. Dieser. Wer ist aber dieser H.? Es ist nun in der That ganz richtig, dass Hegel „ihn vor dem Abdruck nicht" (wieder) „gesehen hat", — weil Schelling ihn dem Setzer corrigirte, wie ich in der angeführten Schrift (S. 19, 29—30) erwiesen habe. Und dass dieser H. keinen Buchstaben des Aufsatzes geschrieben hat, beweist nicht, dass das ganze Manuscript nicht von jenem Hegel herrühre. Wie geschraubt auch anfänglich diese Antwort eines Meisters im Stil auf eine vorwitzige Anfrage von Weisse ausfiel, wir nehmen an, dass Dies unabsichtlich geschah; doch reichte die Antwort immerhin zu, den Glauben Schellings an seine Autorschaft im philosophischen Publicum Wurzel fassen zu lassen, ohne dass er sie direct behauptet hätte.

Erst nachdem v. Henning, der es mit Schelling hielt, diesen benachrichtigt hatte, dass bei der bevorstehenden zweiten Auflage des ersten Bandes der Hegel'schen Werke (1845) die Herausgeber Schellings Erklärung abwarten wollten, bevor sie zum Abdruck der fraglichen Abhandlung schritten, theilte uns v. Henning einen Brief Schellings vom 23. Februar 1844 mit, worin endlich unumwunden zu lesen ist: „Die Abhandlung, Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, ist ausschliesslich von mir verfasst; der sel. Hegel hat an derselben, weder was den Inhalt noch was die Form betrifft,

*) Sieh die ausführliche Widerlegung dieser Assertion in meiner Schrift: „Schelling und Hegel. Oder Beweis der Echtheit der Abhandlung: Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt." (Vergl. Der Gedanke, Bd. I, S. 72 - 75).

einigen Antheil gehabt“ (s. S. VI des angeführten Bandes). Also fast eines halben Jahrhunderts Zeit hat Schelling bedurft, ehe der irrthümliche Glaube an seine Autorschaft, wie auch Förster (a. a. O., S. VIII) annimmt, sich bei ihm hat ganz festsetzen können.

Tantae molis erat, vindictam promere falsam.

Die Herausgeber der Hegel'schen Werke legten auf solche nackte, und so sehr verspätete Behauptung auch gar keinen Werth, sondern beschlossen nichts destoweniger, sich diese Perle aus dem Kranze der Hegel'schen Werke nicht unbefugter Weise herausbrechen zu lassen, und zwar um so weniger, als meine sachlich begründeten Argumente seitdem auch noch durch andere, nicht minder unwiderlegliche Rosenkranzische verstärkt worden waren (ebendaselbst, S. X—XVIII). Darauf verlangte v. Henning, dass sein Name vom Titel dieses Bandes gestrichen werde; was auch geschehen ist.

Ich kann hier alle diese Beweise nicht wiederholen, und bemerke zunächst nur, dass uns Hegels Feder genugsam bekannt ist, um zu wissen, dass jeder Zoll im Stile dieses Aufsatzes ein ganzer Hegel ist. Ferner aber werden die sogleich anzuführenden Gedanken desselben die Autorschaft Hegels ganz unwiderleglich darthun. Und was endlich den etwa angezweifelten poetischen Schluss betrifft, so stimmt er durchaus mit dem Gedichte an Hölderlin, „Eleusis“, überein, das Rosenkranz im Leben Hegels (S. 78—80, 169) als ein unzweifelhaft Hegel'sches nunmehr abgedruckt hat. Doch zur Sache.

Die schiefen Urtheile, welchen seines Freundes Naturphilosophie, auch noch im Fichte'schen Idealismus, ausgesetzt ist, führt Hegel auf den Grundirrthum zurück: „das Absolute ausser sich zu haben“, und „das Ich ausser dem Absoluten zu halten“. Gott werde nur angenommen, „um die moralischen Zwecke reimen zu können, also keinesweges um seiner selbst willen“. Von der Naturphilosophie wird hingegen gerühmt: „Was bleibt, ist nur, was alle Entzweiung aufhebt; denn nur Dieses ist wahrhaft Eins und unwandelbar Dasselbe. Einzig aus Diesem kann sich ein wahres Universum des Wissens, eine Alles befassende Gestaltung entwickeln. Nur was aus der absoluten Einheit des Unendlichen und Endlichen hervorgeht, ist unmittelbar dessen fähig, wohin jede wahre Philosophie strebt, in der Religion objectiv ein ewiger Quell neuer Anschauung, und ein allgemeiner Typus alles Desjenigen zu werden, worin das menschliche Handeln die Harmonie

des Universums auszudrücken und abzubilden bestrebt ist.“ Mit andern Worten, die wahre Religion und die wahre Sittlichkeit ist noch nicht von der Naturphilosophie entwickelt worden; Hegel aber macht sich anheischig, sie aus deren Principien abzuleiten.

Wenn Dies der Urheber, der Naturphilosophie dann auch bald darauf in einem mittlern, schon theosophischen Standpunkt zwischen seinem Identitätssystem und seiner Offenbarungslehre selber unternommen hat: so beweist Das einerseits nur zum dritten Mal, dass Hegel ihm den Anstoss zum Fortschritt gegeben hat: andererseits aber auch das mächtige Interesse, das Schelling blindlings trieb, diesen Aufsatz für den seinigen zu halten. Aber wie hat er die Aufgabe gelöst, die Hegel ihm und sich stellte? In welche trübe Mystik sehen wir ihn, je weiter er fortschritt, um so tiefer verfallen! Auch will ich an einigen Beispielen hervorheben, wie Schelling die gegenwärtige Abhandlung selbst misverstanden hat, indem er gerade das Entgegengesetzte aus ihr folgerte, als ihr Urheber klar und deutlich darin ausgesprochen hat; so dass Jener dieser Verfasser nicht sein kann.

„Der Keim des Christenthums,“ sagt Hegel, S. 311—314 (305—307), „war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott; seine Richtung war die Versöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, sondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen, durch ein Menschwerden Gottes. Die Einheit des Heidenthums dagegen war die unmittelbare Göttlichkeit des Natürlichen, die absolute Aufnahme oder Einbildung des Endlichen in's Unendliche.“ So fasst Hegel die Einheit, welche der Griechischen Mythologie zu Grunde liegt, als eine noch unaufgehobene Identität, — wie etwa das Identitätssystem. Das Christenthum entspricht dagegen seiner vorhin schon angedeuteten Ansicht, die Trennung des Endlichen vorauszusetzen, und in diesem realen Gegensatze eben zum Schauen Gottes im Endlichen zu kommen: „Das Christenthum sieht durch die Natur bis in das Innerste und den Geist Gottes, das Heidenthum in dem Göttlichen das Natürliche“. Daraus macht Schelling sehr bald darauf (Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, S. 170—171) das gerade Umgekehrte: „In der Griechischen Mythologie wurde das Unendliche nur im Endlichen angeschaut, und auf diese Weise selbst der Endlichkeit untergeordnet. Ganz anders ist das Verhältniss einer Religion, die auf das Unendliche unmittelbar an sich selbst geht.“ In der Christ-

lichen „Zurückführung des Endlichen zum Unendlichen“ (S. 181) sieht Schelling also seine Identitätsphilosophie, indem er im Christenthum das Endliche für eine gänzlich untergeordnete, flüchtige Erscheinung hält, während es in Wahrheit bei Hegel in seinem Bestehen zu einem Unendlichen geworden ist (Schelling und Hegel, S. 57—61). Schon während dieser Vorlesungen hatte Schelling aber offenbar Kenntniss von der betreffenden Abhandlung Hegels gehabt. Denn das Collegium wurde im Sommer 1802 gehalten, obgleich es erst 1803 im Druck erschien: und Hegels Abhandlung wurde etwa um die Mitte des Jahres 1802 von Schelling zum Drucke befördert, musste also im Sommer bereits in seinen Händen gewesen sein.

Aus dem Jahre 1803 lesen wir dann wieder einen Schelling'schen Satz, der gleichfalls in directem Widerspruch gegen eine Behauptung der Hegel'schen Abhandlung steht. Schelling sagt (Neue Zeitschrift, Bd. I, St. 2, S. 6, 9): „Das Besondere, als Besonderes, wird in der Entgegensetzung gegen das Allgemeine vernichtet. Alle erscheinenden Dinge sind demnach höchst unvollkommene Abbildungen des Ganzen.“ Hegel dagegen behauptet S. 300 (294): „Indem jede der verschiedenen Gestalten ein Glied des Ganzen ist, so ist sie doch, als vollkommener Reflex desselben, wieder in sich absolut und unabhängig“. Es ist nun möglich, dass der Gegensatz beider Ansichten in diesen Parallel-Stellen nicht zu Schellings Bewusstsein gekommen war: und zwar um so weniger, wenn er schon damals den Glauben an seine Urheberschaft der Abhandlung hatte. Indessen ist mir Dies für jene Zeit, wo die Erinnerung des Thatsächlichen noch zu frisch in seinem Geiste war, im höchsten Grade unwahrscheinlich. Citirt er doch noch 1804 („Religion und Philosophie“) die Abhandlung, wie eine fremde, indem er sogar einer ausgeführten apodiktischen Erklärung der Eleusinischen Mysterien in der Abhandlung mit einem kühlen: scheint (Schellings Werke, I, 6, S. 39) entgegentritt, — zweifelsohne weil ihm ein Satz darin, dass „die Natur, um in sich den Abdruck des unsterblichen Wesens zu empfangen, nothwendig zugleich das Grab der Vollkommenheit“ sei, in einem so frühen Stadium seiner Entwickelungsperioden noch gar nicht konnte behagt haben. Und wenn er hernach (S. 50) die Abhandlung noch einmal, und zwar hinter seinen Schriften citirt: so giebt er dabei doch weder sich, noch Hegel als den Urheber an.

Die Unbefangenheit Schellings, seine Ansichten aus dem Hegel'schen Aufsatz herauszusehen, und in diesem darum sein Eigenthum zu erkennen, während derselbe doch in der That das Gegentheil derselben enthält, geht so weit, dass ihm bei der Correctur durch blosse Aenderung der Interpunction diese philosophische Transsubstantiation vorzunehmen begegnet ist. Wir lesen in dem „Kritischen Journal der Philosophie", Bd. I, St. 3, S. 2—3): „Alle Gegensätze und Differenzen sind nur verschiedene Formen, die in ihrer Verschiedenheit wesenlos nur in ihrer Einheit, und, da die Einheit aller nicht wieder ein Besonderes sein kann, nur insofern reell sind, als jede in sich das absolute Ganze repräsentirt." Also durch die höchste Gewaltsamkeit im Ausdruck will Schelling seinen Identitätsgedanken hineinlesen: „Alle Gegensätze sind in ihrer Einheit nur wesenlose Verschiedenheiten," — ohne sich weder um die ihm zur Last fallende Verkümmerung des Stils, noch darum zu kümmern, dass der Schluss des Satzes immer den Hegel'schen Gedanken ausdrückt, und nun im schreiendsten Contrast mit dem Anfang geriethe. Es muss, wie ich auch S. 300 (294) druckte, ein Kolon oder Semikolon hinter wesenlos gesetzt werden: „Die Gegensätze sind in ihrer Verschiedenheit wesenlos; nur in ihrer Einheit — reell." Dass der Herausgeber von Schellings Werken (I, 5, S. 107), nach Ritters Vorschlag in den Göttinger Anzeigen, jetzt wenigstens ein Komma hinter wesenlos gesetzt hat, acceptire ich als ein Zugeständniss.

Höchst verwundersam aber bleibt es, wenn Schelling, Vater und Sohn, die Worte der Abhandlung: „dass alle Entgegengesetzten es aufhören zu sein, so wie jedes für sich in sich absolut ist", in dem Sinne nehmen, darin den Satz der Schelling'schen „Philosophie der Kunst": „Dass alle Gegensätze in ihrer Absolutheit aufhören es zu sein," wiederzuerkennen, ohne wiederum die mindeste Ahnung davon zu haben, dass beide Formeln auch hier noch einander schnurstracks widersprechen. Denn Schelling behauptet, in den (ebendaselbst, Vorrede, S. VII) von seinem Sohne bezeichneten Stellen, dass Formlosigkeit und Form, Erhabenes und Schönes, Naives und Sentimentales und dergleichen aufhören, Gegensätze zu sein, so bald sie in die ideale, indifferente Einheit des Absoluten erhoben worden sind. Hegel aber konnte, dem so eben und früher von uns angegebenen Kanon zufolge, sich nur dahin entscheiden, dass die absolute

Erhabenheit und die absolute Schönheit u. s. w., d. h. sobald sie zu vollkommenen Reflexen des Absoluten erhoben worden sind, vielmehr darum aufhören, Gegensätze zu sein, weil sie dann, innerhalb ihrer realen Differenz, jede die Unabhängigkeit und Absolutheit in sich selber haben würden. Die Abhandlung kann also schlechterdings nicht von Schelling herrühren, da Schelling „einen allgemeinen Gedanken" Hegels in dem Maasse misverstanden hat, dass er ihn geradezu in's Gegentheil verdreht hat, — also nur dies Misverständniss ein „dem Schelling'schen Philosophiren angeborener Gedanke" wäre.

Wie das Urtheil der Irreligiosität, so will Hegel zuletzt auch den Vorwurf der Unsittlichkeit, den „enge Geister" der Naturphilosophie machen, von ihr abwälzen. „Die wahrhaft sittliche Betrachtung der Natur ist auch die wahrhaft intellectuelle. Das wahre Wissen ist nicht ohne die vollendete Auflösung des Besondern im Allgemeinen, d. h. nicht ohne die sittliche Reinheit der Seele, — wahre Sittlichkeit nicht, ohne dass die Seele in der Ideenwelt einheimisch sei, da sie aus ihr den Stoff ihres Handelns nimmt. Der wahre Triumph und die letzte Befreiung der Seele liegt allein im absoluten Idealismus." Mit diesem letzten Ausdruck, — den Schelling sich indessen bald aneignete, nachdem er kurz vorher (1801) seine Philosophie noch als objectiven Idealismus bezeichnet hatte (Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II, Heft 2, Vorerinnerung S. VI) —: so wie mit dem andern schon erwähnten Ausdruck, „die Natur ist das Grab der Vollkommenheit" (der freilich ebenfalls, wiewohl etwas später, in den umgebildeten Gedankenkreis Schellings, z. B. als das Blindseiende, eingedrungen ist), nimmt Hegel aber zugleich von diesem seinem Freunde ein für allemal Abschied, um fortan ganz auf eigenen Füssen zu stehen.

Das erste Product dieses rein Hegel'schen Standpunkts ist die vierte Abhandlung: „Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" u. s. w. Sie schliesst sich unmittelbar der vorhergehenden an, indem sie nun an die Darstellung der angekündigten absoluten Sittlichkeit geht. Es sind darin alle Keime des spätern Hegel'schen Naturrechts enthalten, wiewohl noch mit einem Platonischen Anflug überzogen. In der absoluten Idee der Sittlichkeit, als der vernünftigen Natur des Menschen, sei der Naturzustand und die Majestät und Göttlichkeit des Ganzen des Rechtszustands als absolute Freiheit schlecht-

hin identisch: während bei Kant die für tauglich zum obersten Gesetze erachtete Maxime der Willkür nie mit der Vernunft übereinstimmen könne, bei Fichte aber das Einssein der allgemeinen und der individuellen Freiheit im Staate durch das äussere Verhältniss des Zwanges hervorgebracht werde, — Beides indessen das Princip der Unsittlichkeit sei. Die absolute Sittlichkeit, als das einem Volke Angehören, hat nun, nach Hegel, einmal die negative Seite, welche bis zur Vernichtung des Lebens für's Volk fortgeht, — die formale Tugend der Tapferkeit. Die andere Seite ist das Bestehen des Gegensatzes, das System der Realität, — der Besitz und die Arbeit für die physischen Bedürfnisse und Genüsse, welche von der positiven Totalität der absoluten Sittlichkeit negativ behandelt werden, und ihrer Herrschaft unterworfen bleiben müssen.

Da Beides, das Bestehen und das Aufgehobensein des Gegensatzes, nach der vorhin festgestellten Hegel'schen Terminologie, nicht nur ideell, sondern auch reell sein muss: so tritt dieser Gegensatz als zwei Stände auf: der der Freien und der der Unfreien. Der zweite Stand, der der Unfreien, übt die Arbeit, die auf das Vernichten einzelner Bestimmtheiten geht. Zu ihm muss der dritte Stand gerechnet werden, dessen nicht bildende Arbeit die rohen Producte liefert. Beide, Handwerker und Ackerbauer, tragen nur den Wiederschein der absoluten Sittlichkeit in sich. Das Praktische dieses Standes. in die Indifferenz aufgenommen, ist die formale Einheit des Rechts. Der Stand, dessen Arbeit auf den Tod geht zur Erhaltung des Ganzen der sittlichen Organisation, der Stand der Krieger, gehört aber, als absolut in die Indifferenz aufgenommen, schon dem ersten Stande an. Während die Krieger jedoch diese absolute Sittlichkeit nur auf negative Weise darstellen, so bildet der erste Stand, als solcher (die Philosophen bei Plato), das Individuum der absoluten Sittlichkeit, die lebendige Bewegung und den göttlichen Selbstgenuss dieses Ganzen in der Totalität seiner Organe und Glieder.

Die Vermischung beider Stände, der Freien und Unfreien, unter der formalen Einheit des im Römischen Reiche ausgebildeten Rechtszustands, hatte zwar den Verlust der freien Sittlichkeit zur Folge, indem die Einzelnen in die matte Gleichgiltigkeit des Privatlebens versanken. Es wurde aber auch durch das Princip der allgemeinen Gleichheit die Sklaverei aufgehoben und der

zweite Stand zum ganzen Volke gemacht. Es ist kein Verhältniss der Abhängigkeit des ganzen Standes vom ganzeu Stande, sondern nur der Einzelneu von Einzelnen. Indem dann das formale Rechtsverhältniss, das sich in einem eigenen Stande constituirte, das Einzelnsein fixirt und absolut setzt, so verhält sich jeder Einzelne gegeu Alle als Allgemeines. Auf das Ganze aber geht die Sicherheit für jeden Einzelnen. Durch diese aufgehobene Vermischung der Principien und die bewusste Sonderung derselben erhält jedes sein Recht; und es ist allein dasjenige zu Stande gebracht, was sein soll: die Realität der Sittlichkeit, als absoluter Indifferenz, und zugleich eben derselbeu, als des reellen Verhältnisses im bestehenden Gegensatze.

Es ist unverkennbar, dass Hegel hier einen kurzen Abriss der Philosophie der Geschichte liefert, und, mit dem Griechischen Standpunkt beginnend, durch das Römische Privatrecht hindurch, zum Feudalstaat und zur Büreaukratie kommt. So liegen in dieser Abhandlung überhaupt die Samenkörner des ganzen Systems schon verborgen. Was zunächst das allgemeine Princip desselben betrifft, so scheidet Hegel sich hier am Bestimmtesten vom Standpunkt seines Vorgängers, — die Geistesphilosophie von der Naturphilosophie, — ab. Die Indifferenz des qualitativ Gesetzten sei höher, als die Indifferenz unter der Form der Quantität. Weil allein in der Intelligenz die Individualisirung zu dem absoluten Extrem, nämlich zum absoluten Begriffe, zum absolut Negativen, das unvermittelte Gegentheil seiner selbst zu seiu, getrieben ist: so ist sie allein fähig, indem sie absolute Einzelnheit ist, absolute Allgemeinheit zu sein, — indem absolute Negation und Subjectivität, zugleich absolute Position und Objectivität. Deswegen, wenn das Absolute Das ist, dass es sich selbst anschaut, jene unendliche Expansion uud dieses unendliche Zurücknehmen derselben in sich selbst schlechthin Eins ist: so ist, wenn Beides als Attribute reell sind, der Geist höher, als die Natur. Denn wenn diese die Wirklichkeit der unendlich differeuzirten Vermittelung und Entfaltung ist, so ist der Geist, der sich selbst als sich selbst anschaut, sowohl die auseinander geworfene Totalität dieser Vielheit, über welche er übergreift, als auch die absolute Idealität derselben, in der er dies Aussereinander veruichtet, und in sich, als in den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffes, reflectirt.

Aus der Idee der absoluten Sittlichkeit leitet Hegel sodann

noch etwas phänomenologisch die Moralität und die Religion ab. Für die Sittlichkeit des Einzelnen habe man das Wort Moralität erfunden. Sie sei (wie bei Aristoteles) nur die Möglichkeit des allgemeinen Geistes, indem die Tugenden, die dem Einzelnen als sittliche Eigenschaften angehören, wie Muth, oder Mässigkeit, oder Sparsamkeit, oder Freigebigkeit u. s. w., nur Möglichkeiten oder Fähigkeiten sind, in der allgemeinen Sittlichkeit zu sein. Die Erziehung ist das Werden der Sittlichkeit, dass das Kind, als die Form der Möglichkeit eines sittlichen Individuums, durch die Zucht an der Brust der allgemeinen Sittlichkeit getränkt, in den allgemeinen Geist übergeht. Diese Idealität der Sitten und ihre Form der Allgemeinheit muss eine rein absolute Gestalt erhalten, also als Gott des Volkes angeschaut und angebetet werden: und diese Anschauung selbst wieder ihre Regsamkeit und freudige Bewegung in einem Cultus haben, in welchem das Bewusstsein sich ganz mit dem gemeinschaftlichen Gotte vereinigt.

Die Abhandlung schliesst mit dem Verhältniss des Naturrechts zur positiven Rechtswissenschaft; wobei Hegel zum Bewusstsein der Methode gelangt, die er seitdem in seiner ganzen Philosophie unentwährt zur Durchführung brachte und deren Bezeichnung als Dialektik erst jetzt auftritt. Das Positive besteht überhaupt darin, dass eine Bestimmtheit oder Potenz sich, wie in der Krankheit, isolirt, und absolut setzt, zum Ganzen macht, und als etwas Reelles ausgesprochen wird. Die Logik des Meinens meint, vermöge ihres Grundsatzes des Widerspruchs, dass, wenn Ein Entgegengesetztes gesetzt ist, von der entgegengesetzten Bestimmtheit abstrahirt werden könne; sie kann gar nicht begreifen, dass Eins schlechthin an das Andere geknüpft ist, und damit jedes aus seinem Gegentheil hergeleitet werden kann. Dasjenige, was ideell ein Entgegengesetztes, Einseitiges ist, hat allein in der absoluten Identität mit dem Entgegengesetzten Realität.

Die sittliche Lebendigkeit eines Volkes ist also gerade darin, dass es eine Gestalt hat, in welcher die Bestimmtheit ist, nicht etwas Positives, sondern absolut mit der Allgemeinheit vereint, und durch sie belebt. Der Weltgeist hat in jeder Gestalt sein dumpferes oder entwickelteres, aber absolutes Selbstgefühl, und in jedem Volke, unter jedem Ganzen von Sitten und Gesetzen sein Wesen, und seiner selbst genosseu. Die Idee der Totalität

schwebt über den einzelnen Stufen, strahlt sich aber aus ihrem ganzen auseinandergeworfenen Bilde wieder; und die Totalität des ausgedehnten Bildes ist die Rechtfertigung des Einzelnen als eines Bestehenden. Wenn die Bestimmtheit Einer Stufe fixirt und formell absolut gemacht worden ist, so fängt die neue Sitte in einem neu aufstrebenden Leben an. Die absolute Totalität hemmt sich als Nothwendigkeit in jeder ihrer Potenzen, und bringt sich auf ihr als Totalität hervor. Aber Eine derselben ist die grösste Macht, in deren Farbe und Bestimmtheit die Totalität erscheint, ohne jedoch für das Leben etwas Beschränkendes zu sein; sondern es ist die schönste Gestalt der hohen Idee der absoluten Sittlichkeit. Indem der Geist hier unmittelbar die Anschauung selbst als sich selbst erkennt, ist er absoluter Geist und vollkommene Sittlichkeit.

ββ. Indem Hegel nun aber die intellectuelle Anschauung nicht, wie Schelling, nur als etwas unmittelbar Gegebenes hinnehmen will: so ist er bestrebt, sie als das Resultat der dialektischen Methode zu besitzen. Um den Standpunkt des absoluten Geistes zu erreichen, geht Hegel also vom erscheinenden Geiste, in der Phänomenologie des Geistes, aus. Er nimmt die Erfahrung des Geistes als sinnliches Bewusstsein auf, und beginnt mit diesem Standpunkt, um durch die Kraft der Dialektik zuletzt beim absoluten Wissen anzukommen. In diesem Sinne bezeichnete Hegel dies Werk als den ersten Theil des Systems der Philosophie, und nannte es auch eine Einleitung in dasselbe, indem das gemeine Bewusstsein erst zum philosophischen sich erheben sollte. So durchschreitet er das ganze natürliche und geistige Universum, wie es in der Erfahrung gegeben ist, um durch dialektische Auflösung aller dieser gegebenen Standpunkte den Leser bis zur Pforte des Systems zu führen. Indem Hegel auf diese Weise das ganze Universum auf den Fittigen der Dialektik, gewissermaassen aus der Vogelperspective auf der Durchreise übersehaut, alle bisherigen Fesseln als Ballast wegwerfend, und nur dem Fluge des Gedankens in diesen weiten Gefilden vertrauend: so hat er die Phänomenologie des Geistes seine Entdeckungsreisen genannt. Sie enthält die aus der Wirklichkeit geschöpften Materialien, welche Hegel zu Bausteinen des Systems aufsammelt und zuschneidet. Indem aber die strenge, organisch systematische Form noch fehlt, so ist der Zusammenhang der Glieder im dialektischen Stufengang der einzelnen Erscheinungen des Bewusstseins oft mehr nur eine geistreiche Form, in welche der bunte, mannichfaltige Inhalt dieser

Reisebilder gekleidet ist. Die poetische Diction, die Hegel aus der Schelling'schen Naturphilosophie überkommen hat, bietet hier ihre Blüten bereits dem Dienste der Dialektik dar, bis im Systeme selbst es lediglich die Grösse der in einander verschlungenen Gedanken selber ist, welche als vollendetes Kunstwerk der Philosophie dasteht.

In der Phänomenologie fasst nun das gemeine Bewusstsein, von der Hand der Philosophie geleitet, seinen Gegenstand jedesmal zuerst als das Ansich, wenn dies Ansich bereits für uns ist. Durch den dialektischen Fortschritt wird das Ansich aber auch für das Bewusstsein, d. h. ein neuer Gegenstand für es, der wieder das Ansich einer höhern Sprosse des Geistes ist. Mit jeder Wiederholung dieser Bewegung macht das Bewusstsein eine neue Erfahrung, bis es sein Ziel erreicht hat: das Für-es-Sein dem Ansichsein gleich geworden ist, die Erscheinung und das Wesen coincidiren; damit aber die Stufe des absoluten Wissens, als der Wahrheit, erstiegen ist.

Zunächst hat das Bewusstsein, als die sinnliche Gewissheit, mit einem einzelnen Diesen zu thun: Jetzt ist es Tag, Hier ist der Baum. Indem es aber auch jetzt Nacht, das Haus hier ist, so ist das sinnliche Diese, das wir meinen, das Jetzt und das Hier, vielmehr ein sinnliches Allgemeines: das Ding der Wahrnehmung, dessen viele Eigenschaften in Einem Punkte vereinigt sind. Das Bewusstsein ist jedoch in der Täuschung befangen, wechselsweise die Einheit oder die Vielheit auf sich zu nehmen. In der That aber ist es die Bewegung des Dinges selbst, dass die Einheit zur Vielheit übergeht; diese Einheit ist die Kraft, das unbedingt Allgemeine, das Reich des Verstandes. Die Kraft ist das Innere der erscheinenden Dinge, das ruhige Reich der Gesetze. Diese übersinnliche Welt ist jenseits der wahrgenommenen und doch in ihr gegenwärtig, so wie ihr stilles Abbild. So schaut der Verstand, durch die Erscheinung hindurch, das Innere der Dinge als sein eigenes Innere, und ist Selbstbewusstsein geworden; der Vorhang der Erscheinung ist fortgefallen.

Das Selbstbewustsein, als der Unterschied, der unmittelbar keiner ist, macht das sinnliche Sein als Erscheinung zu einem solchen, das kein Sein an sich hat; womit dem Selbstbewusstsein die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst geworden ist. Auf diese Weise ist das Selbstbewusstsein

Begierde, die, als Aufheben das Anderssein, Rückkehr des Selbstbewusstseins in sich selbst ist. Das Selbstbewusstsein findet also seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewusstsein. Das eine Selbstbewusstsein will von dem andern anerkannt sein. Da dieses zunächst aber nur ein anderes Object für dasselbe ist, so hebt es dieses durch den Tod auf. Indem jedoch durch den Tod die Anerkennung für die Kämpfenden nicht erzielt wird, so unterwirft sich das Eine, als seiendes Bewusstsein, in der Gestalt der Dingheit, dem andern, als dem reinen Selbstbewusstsein. Der Herr, als das selbstständige Selbstbewusstsein, findet indessen in dem Knechte, als dem unselbstständigen Bewusstsein, sein Fürsichsein nicht erreicht. Der Knecht dagegen hat in der Arbeit für den Herrn sich zum selbstständigen Bewusstsein gemacht. Indem im Erzittern für sein Leben alles Feste in ihm erbebt hat, ist an ihm die Negativität, das reine Fürsichsein gesetzt. Das ist ein Bewusstsein, welches sich, als die Unendlichkeit oder reine Bewegung des Bewusstseins, das Wesen ist; welches denkt, d. h. freies Selbstbewusstsein ist.

Dies ist in der Geschichte des Geistes, als bewusste Erscheinung, im Stoicismus aufgetreten. Diese abstracte Freiheit, auf dem Throne, wie in Fesseln, ist aber nur die unvollendete Negation des Andersseins; sie hat sich aus dem Dasein nur zurückgezogen, es noch nicht absolut negirt. Das thut erst der Skepticismus, indem er die negative Richtung auf das Anderssein realisirt. Der Skepticismus ist so einerseits die Sichselbstgleichheit des Selbstbewusstseins, und andererseits ein zufälliges, einzelnes, empirisches Bewusstsein, das sich nach Dem richtet, was keine Realität für es hat: Dem gehorcht, was ihm kein Wesen ist. Dieser Widerspruch, sowohl wandelbares, als unwandelbares Bewusstsein zu sein, ist das unglückliche Bewusstsein. In der Bewegung beider Bewusstsein gegeneinander hebt sich ihr Gegensatz aber auf. Dadurch nämlich, dass das Unwandelbare in's Bewusstsein tritt, ist es zugleich von der Einzelnheit berührt. Indem das unwandelbare Bewusstsein auf seine Gestalt Verzicht thut, sie Preis giebt und dem wandelbaren Bewusstsein überlässt, nimmt es dessen Schuld auf sich, und dient als Vermittler mit seinem Rathe. Das wandelbare Bewusstsein, um das unwandelbare als wahrhafte oder allgemeine Einzelnheit zu finden, muss dieselbe als sinnliche Gewissheit, die

Digitized by Google

nur im Grabe des Lebens vorhanden ist, verlieren. Da die Beziehung Beider auf einander aber nicht reines Denken ist, so geht das wandelbare Bewusstsein nur an das Denken hin, ist Andacht, Gefühl, Sehnsucht. Im Danke gegen die geheiligte Welt opfert es etwas von den Früchten seiner Arbeit auf, versagt sich im Fasten und Kasteien auch Genuss, und treibt im Sprechen eines ihm sinnlosen Fremden ein unverstandenes Geschäft, damit auf die seiner selbst bewusste Selbstständigkeit Verzicht leistend.

Aber in der wirklich vollbrachten Aufopferung hat auch sein Unglück von ihm abgelassen. In dem Gegenstande, in welchem für es sein Thun und Sein, als dieses einzelnen Bewusstseins, Sein und Thun an sich ist, ist ihm die Vorstellung der Vernunft geworden, deren Gewissheit und Wahrheit darin besteht, dass das Bewusstsein sich weiss, in seiner Einzelnheit absolut an sich oder alle Realität zu sein. Als die reine Versicherung dieser Einheit des Selbstbewusstseins und der Realität, ist dieser Idealismus nur die einfache Kategorie der Apperception des Selbstbewusstseins. Zum Unterschiede der Dinge, zur Vielheit der Kategorien bedarf es eines fremden Anstosses. Aber als die Gewissheit, alle Realität zu sein, stellt die Vernunft Beobachtungen an, um sich als seiende Wirklichkeit zu suchen, in der Dingheit nur das Bewusstsein ihrer selbst zu finden.

Indem die Vernunft, in ihrer Beobachtung der Natur, die Dinge nach Merkmalen überhaupt beschreibt, Versuche macht: so findet sie Gesetze sowohl im Unorganischen, als bei der Beobachtung des Organischen; und in der Beziehung desselben auf das Unorganische, findet es, dass die äussere umgebende Natur dem Bau des Organismus entspricht. Im Organischen selbst erkennt die Vernunft Zwecke, fasst dasselbe als Selbstzweck, — der Begriff der Teleologie. Kurz, der Vernunftinstinct findet in den Dingen einfache Begriffe. Die Vernunft unterscheidet dann am Organischen Inneres und Aeusseres, hebt am Innern die Gesetze seiner reinen Momente, nämlich der Sensibilität, Irritabilität und Reproduction heraus. Dieses Innere hat aber selbst sein Aeusseres an ihm, die Sensibilität z. B. am Nervensystem; so dass Beides, das Innere und das Aeussere, als Gestalt auftreten, und das Aeussere selbst als Inneres und Aeusseres erscheint.

Oder in dieser Identität des Aeussern und des Innern ist eben die organische Idee selbst enthalten. Indem aber die organische Gestalt an ihrem Aeussern auch eine unorganische Natur hat, z. B. in der Zahl: so wird die organische Idee auch auf das Unorganische übertragen, wie wenn das einfache Innere des Unorganischen als specifische Schwere, das vielfache Aeussere als Gestalt, Farbe, Härte, Zähigkeit gefasst wurde. Betrachtet die Vernunft das Organische nach dieser Seite, so ist das Innere des Organischen nicht ein solches ruhendes Einfaches, sondern, als einfache Negativität, welche das Anderssein an ihm hat, seine Gattung, die, als das sich bestimmende Allgemeine, Art ist, während die Individualität das von der Gattung dem wesenlosen Unterschiede der Grösse preis gegebene Einzelne ist, welches selbst aber, als Lebendiges, sich von diesem Unterschiede ebenso frei erweist.

Die Vernunft geht zur Beobachtung des Selbstbewusstseins in seiner Reinheit und in seiner Beziehung auf äussere Wirklichkeit über; sie findet logische und psychologische Gesetze. Dann wendet sie sich an's Selbstbewusstsein in seiner Beziehung auf seine unmittelbare Wirklichkeit. Sie erkennt den Geist im Leibe, in den Zügen des Gesichts, — die Physiognomik: in den Linien der Hand, die Chiromantie, — oder in der Handschrift; schliesslich trifft sie das Sein des Geistes sogar in einem Knochen an, — die Schädellehre. Damit aber, dass die beobachtende Vernunft nunmehr die Wirklichkeit des Geistes selbst zu einem Dinge macht, scheint sie in der That ihre Spitze erreicht zu haben: von welcher letzten, schlechtesten Stufe sie sich selbst verlassen und sich überschlagen muss; denn erst das ganz Schlechte hat die Nothwendigkeit an sich, umzukehren, sich zu verkehren. Der Geist ist um so grösser, aus je grösserem Gegensatze er in sich zurückkehrt.

Indem das Selbstbewusstsein sich so als gegenständliche Wirklichkeit findet, will es als vernünftiges Selbstbewusstsein sich durch sich selbst verwirklichen. Das Sichfinden des Selbstbewusstseins in einem andern, es anerkennenden Selbstbewusstsein ist das allgemeine Selbstbewusstsein, die allgemeine Vernunft, das Reich der Sittlichkeit, als die reale Substanz des Geistes. Aber dieser Einheit, in welcher auch die Befriedigung der Bedürfnisse des Einzelnen durch die Macht des Volks geschieht, ist er sich noch nicht bewusst; die sittliche Substanz

ist nur für uns, für das Bewusstsein ist es blos der Anfang seiner sittlichen Welterfahrung. Die Beobachtung und die Theorie, wie Faust, verachtend, stürzt es in's Leben, und pflückt es, wie eine reife Frucht. Indem es aber im Genusse der Lust zum Bewusstsein seiner Verwirklichung in einem andern selbstständigen Selbstbewusstsein kommt: so weiss es diese Einheit der beiden Selbstbewusstsein, in welcher die Einzelnheit aufgelöst ist, lediglich als die allgemeine Nothwendigkeit, als das Schicksal, worin es sich selbst als ein absolut fremdes Wesen denkt. Dass der Einzelne das Allgemeine unmittelbar in sich selbst hat, ist das Gesetz des Herzens, welches das Wohl der leidenden Menschheit, gegenüber einer gewaltthätigen und gewalthabenden göttlichen und menschlichen Ordnung der Welt, der er, als einer grausamen Nothwendigkeit, unterthan ist, herbeiführen will. Indem der Einzelne aber dies Gesetz seines Herzens zur Wirklichkeit machen will, so findet er die Herzen der Andern seinen vortrefflichen Absichten entgegen, und jene Ordnung als das Gesetz aller Herzen. Indem sein Wesen ihm sowohl das Gesetz seines Herzens, als die bestehende, lebendige Ordnung ist, so ist er ein Doppeltes, — die Verrücktheit des Bewusstseins. Das Herzklopfen für das Wohl der Menschheit wird im Wahnsinn des Eigendünkels zum Toben gegen die allgemeine Ordnung, als eine von Priestern und Despoten erfundene. Als zugleich Gesetz aller Herzen, ist diese allgemeine Ordnung aber dann in der That selbst an sich das Verkehrte.

Indem alle Individuen durch das Gesetz ihres Herzens unmittelbar das Allgemeine selbst sind, einander aber widerstehen: so ist, was öffentliche Ordnung scheint, die allgemeine Befehdung, als Weltlauf. In ihm macht sich die Individualität zum Wesen, und unterwirft sich das an sich Gute und Wahre, indem die Meinung ihr Gesetz ist. Dagegen die Einzelnheit des Bewusstseins aufzuopfern, und sich in dem an und für sich Wahren und Guten nur als Wesen zu werden, ist die Tugend. Es ist zunächst nicht abzusehen, ob Tugend oder Laster siegen werden. Der Kampf solcher Tugend für das an sich Gute ist aber eine Spiegelfechterei, da sie weiss, dass das Gute sich durch sich selbst verwirklicht. Weil indessen die Individualität des Weltlaufs selbst das Princip der Wirklichkeit ist, so siegt der Weltlauf. In der That ist damit Dasjenige verschwunden, was als Weltlauf dem Bewusstsein des Ansichseienden gegenüberstand.

Die Individualität mag nämlich wohl eigennützig zu handeln meinen, ist aber besser, als sie meint; ihr Thun ist zugleich an sich seiendes, allgemeines Thun. Es ist also das Thun und Treiben der Individualität Zweck an sich selbst.

In dieser Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist, hat das Selbstbewusstsein jetzt den Begriff von sich erfasst, der erst nur der unsrige von ihm war. Die ursprünglich bestimmte Natur, die es als Thierleben an sich hat, kann das Thun des Bewusstseins nicht beschränken; sie ist geistiges Thierreich geworden. Das Handeln ist das Werden des Geistes, als Bewusstsein. Die Individualität weiss nicht, was sie an sich ist, bevor sie sich durch's Thun zur Wirklichkeit gebracht hat; die ursprüngliche Natur ist damit allein der Maassstab des Werkes, und umgekehrt. Da dem bestimmten Werke aber andere Individualitäten mit andern Interessen entgegenstehen, so ist das Thun des Individuums zufällig gegen die Wirklichkeit überhaupt. Dieses Sein überhaupt, dessen Allgemeinheit mit dem Thun dasselbe ist, ist die Sache selbst, die geistige Wesenheit, als Durchdringung der Wirklichkeit und der Individualität; das Selbstbewusstsein ist zum Bewusstsein seiner Substanz gekommen. Die Ehrlichkeit des Bewusstseins besteht darin, die Sache selbst zu wollen, auch wenn es das Eine oder das andere Moment seines eigenen Thuns nicht erreicht. Doch ist es nicht so ehrlich als es aussieht. Die verschiedenen Momente können nicht so auseinanderfallen. Das Bewusstsein kann nicht so gedankenlos sein, die Gedanken, die es von der Sache selbst hat, nicht zusammenbringen zu wollen. Es tritt damit ein Spiel der Individualitäten mit einander ein, — der Betrug; worin sie sowohl sich selbst, als einander sowohl betrügen, wie auch betrogen finden. Dabei erfährt das Bewusstsein aber, was die Natur der Sache selbst ist: Thun Aller zu sein, das Wesen aller Wesen, die allgemeine Sache, die von der Individualität durchdrungene Substanz.

Der Gegenstand des Bewusstseins ist damit das Wahre, die absolute Sache, — die bestimmten Gesetze des absoluten Wesens. Die gesunde Vernunft weiss so unmittelbar, was recht und gut ist, die gesetzgebende Vernunft. Da aber der einfachen Substanz jede Bestimmtheit, die an ihr gesetzt wird, ungemäss ist: so muss auf einen allgemeinen, absoluten Inhalt Verzicht gethan werden. Es bleibt nur die formale Allgemeinheit, dass

das Gesetz sich nicht widerspreche, die Tautologie, übrig. Die Vernunft ist damit zur gesetzprüfenden herabgesetzt. Aber der Maassstab des Gesetzes, den die Vernunft an ihr selbst hat, passt Allem gleich gut, und ist hiermit in der That kein Maassstab. Verknüpfen wir jedoch die beiden einseitigen Momente des Gesetzgebens und des Gesetzprüfens, so stellt sich die sittliche Substanz dadurch als Bewusstsein dar. Die Gesetze sind schon gegeben als ewige, und liegen zu Grunde; sie sind nicht, was sein soll, sondern was ist und gilt. Die Sache ist die sittliche Substanz, das Bewusstsein derselben sittliches Bewusstsein, das sie in seinem Prüfen anerkennt. Das sittliche Selbstbewusstsein ist so unmittelbar mit dem Wesen Eins. Die sittliche Substanz ist das Wesen des Selbstbewusstseins; dieses aber ist ihre Wirklichkeit und Dasein, ihr Selbst und Wille.

Die Vernunft ist hiermit Geist, indem sie sich ihrer selbst, als der Welt, und der Welt, als ihrer selbst, bewusst ist. Der wahre Geist ist die Sittlichkeit, als das Thun Aller, die sittliche Wirklichkeit. Die einfache sittliche Substanz unterscheidet sich aber in sich selbst als eine in ihre Massen gegliederte sittliche Welt: das menschliche Gesetz, der Geist eines Volkes, als Regierung und Staatsmacht; das göttliche Gesetz, die Familie, die Penaten. Der Mann ist die Bethätigung des Gesetzes der Allgemeinheit, des Gemeinwesens, der obern Götter: das Weib, die des Gesetzes der Einzelnheit, des unterirdischen Reiches. Indem die Individualität dem Einen oder dem andern Gesetze, dem göttlichen oder dem menschlichen Wissen, mit Entschiedenheit des Charakters angehört: so erhalten, in der sittlichen Handlung, die sittlichen Mächte die Bedeutung, sich auszuschliessen; das sittliche Wesen hat sich selbst in zwei Gesetze gespalten. Der Gegensatz erscheint als eine unglückliche Collision der Pflicht mit der rechtlosen Wirklichkeit. Es entsteht hierdurch am Bewusstsein der Gegensatz des Gewussten und des Nichtgewussten. Indem das Selbstbewusstsein zur That schreitet, erhebt es sich aber aus der einfachen Unmittelbarkeit der Sittlichkeit, und setzt selbst die Entzweiung und Trennung; die Schuld. Das dem Handelnden offenbare Gesetz ist jedoch im Wesen mit dem entgegengesetzten verknüpft; und so ruft das Erfüllen des Einen Gesetzes das andere hervor, als ein verletztes und rachefoderndes Wesen, das erst, wenn die That geschehen ist, hervorbricht, und das Selbstbewusstsein an ihr ergreift. Die vollbrachte

That verkehrt seine Ansicht, — der Handelnde erkennt seine Schuld an; damit hat er aber seinen Charakter aufgegeben, und ist zu Grunde gegangen. Die sittliche Substanz, als negative Macht, welche beide Seiten verschlingt, ist das allmächtige und gerechte Schicksal.

Das Gemeinwesen bewegt und erhält sich dadurch, dass es die Absonderung der Penaten oder die selbstständige Vereinzelung der Familien in die Continuität seiner Flüssigkeit aufzehrt. Der Jüngling tritt aus dem bewusstlosen Wesen des Familiengeistes heraus, und wird die Individualität des Gemeinwesens. Im Kriege ist die einzelne Persönlichkeit des tapfern Jünglings das Erhaltende des Ganzen. Wie indessen vorhin die Penaten im Volksgeiste, so gehen jetzt durch den Krieg die lebendigen Völkergeister in einem allgemeinen Gemeinwesen zu Grunde, dessen Lebendigkeit das einzelne Individuum ist. Das Leben des Geistes, und diese in Allen ihrer selbst bewusste Substanz ist verloren: sie tritt als eine formelle Allgemeinheit an ihnen heraus, die einfache Gediegenheit ihrer Individualität ist in viele Punkte zersprungen; — der Rechtszustand, worin die Individuen als Selbstwesen und Substanzen gelten. Was dem Stoicismus nur in der Abstraction seines Innern das Ansich war, ist jetzt wirkliche Welt. Die freie Macht des Inhalts, welche die Substanz ist, bestimmt sich so, dass die Zerstreuung in die absolute Vielheit der persönlichen Atome zugleich in einen ihnen fremden und eben so geistlosen Punkt gesammelt ist, der die Bedeutung des realen Wesens für sie hat. Dieser Herr der Welt, sich als der Inbegriff aller wirklichen Mächte wissend, ist das ungeheure Selbstbewusstsein, das sich als wirklichen Gott weiss: und, da er sich zu bändigen nicht vermag, die eben so ungeheure Ausschweifung ist. Was im Skepticismus und dem unglücklichen Bewusstsein nur als ihre einseitige Ansicht erschien, ist jetzt gleichfalls, und zwar so zur Wirklichkeit geworden, dass das allgemeine Gelten des Selbstbewusstseins jene ihm entfremdete Realität ist. Die in der sittlichen Welt nicht vorhandene Wirklichkeit des Selbst ist, durch ihr Zurückgehen in die Person, gewonnen worden; was in jener einig war, tritt nun entwickelt, aber sich entfremdet auf.

Der in sich selbst entzweite, der sich entfremdete Geist hat seinen Inhalt in dem gegenständlichen Elemente, als eine harte

Wirklichkeit, sich gegenüber. Die Welt des sich entfremdeten Geistes ist aber eine doppelte: die Eine seiner Welten ist die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit im Diesseits; ihr gegenüber steht jenseits im Elemente des Gedankens die Welt des Glaubens, das Reich des Wesens. Die Bildung, alsAufheben des natürlichen Selbst, ist Werden der allgemeinen wirklichen Welt, als einer entfremdeten, die aber das Selbstbewusstsein als seine Substanz weiss, und so darauf geht, sich derselben zu bemächtigen, indem es sich ihr gemäss macht, d. h. sich seines Selbsts entäussert. Diese Entfremdung wird sich aber selbst entfremden, und das Ganze durch sie in seinen Begriff sich zurücknehmen. Das edelmüthige Bewusstsein dient der Staatsmacht, als dem Guten: fasst den Reichthum, worin es sein Fürsichsein hat, zugleich als allgemeines Wohlthun. Das niederträchtige Bewusstsein empört sich gegen die Staatsmacht und den Reichthum. als gegen das Schlechte. Als stolzer Vasall, ertheilt das edelmüthige Bewusstsein Rath für's allgemeine Beste. Indem es sich aber seinen besonderen Willen gegen die Staatsmacht vorbehält, fällt es selbst unter die Bestimmung des niederträchtigen Bewusstseins. Dadurch dass das Selbst sich entfremdet, wird die Staatsmacht zu eigenem Selbst erhoben: der unumschränkte Monarch, der Einzige, gegen den der Heroismus des Dienstes zum Heroismus der Schmeichelei wird, die ihm unaufhörlich sagt, was er ist. Da die Staatsmacht aber ihre Wirklichkeit am Thun des edelmüthigen Bewusstseins hat, so ist sie es blos dem Namen nach, und die wirkliche Macht des Staats auf es übergegangen; und als so preisgegeben, existirt die Staatsmacht nur als Reichthum, um wohlzuthun. Das edelmüthige Bewusstsein behält damit sein eigenes Fürsichsein, und ist Zerreissen der allgemeinen Substanz; der Gegensatz gegen das niederträchtige Bewusstsein ist verschwunden, beide sind dasselbe. Die Sprache der Zerrissenheit ist der wahre existirende, seines Begriffs bewusste Geist dieser ganzen realen Welt der Bildung, — diese allgemeine Verkehrung und Entfremdung die reine Bildung.

Die Forderung der Auflösung dieser ganzen Welt der Verkehrung kann nur an den Geist der Bildung selbst gehen, um ein noch höheres Bewusstsein zu gewinnen. Das Hohngelächter über diese Zerrissenheit und die Eitelkeit aller Dinge sieht jenseits, gen Himmel gewandt, die unwirkliche Welt des reinen Bewusstseins oder Denkens. Das Bewusstsein weiss aber noch

nicht, dass es Gedanken sind; sondern sie sind für es nur in der Form der Vorstellung, in welcher die Unterschiede des Denkens ein Geschehen sind. Das ist der Glaube der Welt der Bildung, in welchem die Religion auch hier noch nicht auftritt, wie sie an und für sich ist, weil sie noch die Bestimmtheit des Gegensatzes gegen die Wirklichkeit hat. Das reine Bewusstsein des absoluten Wesens ist ein entfremdetes, dem der sich im reinen Denken zusammenfassende geistige Process des Selbstbewusstseins als die reine Einsicht entgegensteht. Diese hebt die dem Selbstbewusstsein andere Selbstständigkeit auf, und macht sie zum Begriffe; sie weiss jetzt, dass sie, als selbstbewusste Vernunft, alle Wahrheit ist, und will, dass jedes Bewusstsein Dies für sich selbst sei, während die beobachtende Vernunft Solches nur an sich war.

Die Verbreitung der Einsicht ist die Aufklärung, die sich in einen Kampf mit dem Aberglauben einlässt. Dem Glauben kommt zunächst aller Inhalt zu, während die reine Einsicht ohne Inhalt ist. Ihr organisirt sich das Bewusstsein dieses Inhalts in ein Reich des Irrthums, worin die falsche Einsicht als die betrogene allgemeine Masse, als die betrügende Priesterschaft, die allein im Besitz der Einsicht bleiben will und nur ihren Eigennutz ausführt, und als Despotismus erscheint, der Beide für seine Herrschaft und Lüste zu Mitteln gebraucht. Die reine Einsicht ist aber an sich dasselbe mit dem unbefangenen Bewusstsein. Denn indem der Glaube an sich für die reine Einsicht reines Selbstbewusstsein ist, und er Dies nun für sich werden soll: so hat sie an diesem Begriffe desselben das Element, worin sie, statt der falschen Einsicht, sich realisirt. Der Kampf gegen den Aberglauben ist also eine Ansteckung, die nicht abgewehrt werden kann: und „an einem schönen Morgen liegt der Götze am Boden," — die Schlange der Weisheit hat nur eine welke Haut schmerzlos abgestreift. Da aber die Einsicht sich negativ verhält, und ihr Begriff alle Wesenheit und nichts ausser ihr ist: so kann sie nur das Negative ihrer selbst sein, und wird zur Unwahrheit und Unvernunft, zur Lüge und Unlauterkeit des Zwecks. Diese Natur des Kampfes ist für uns. Die Einsicht sagt dem Glauben: dass sein absolutes Wesen sein eigener, von seinem eigenen Bewusstsein hervorgebrachter Gedanke ist, den er als ein Fremdes zu einem prädicatlosen Leeren macht, dem faden Gas des höchsten Wesens. Indem sie ihm

dabei nichts Neues sagt, so ist der Glaube in der That dasselbe geworden, was die Aufklärung; Das ist die Wahrheit der Aufklärung, die sich nun selbst als Siegerin in die zwei Parteien theilt, deren Eine das absolute Wesen jenseits des Bewusstseins im Denken setzt, die andere diesseits als Materie. Beides ist aber wiederum Dasselbe; das reine Sein ist die reine Abstraction des reinen Denkens. Beide Welten sind versöhnt, und der Himmel auf die Erde heruntergepflanzt.

Diese neue Gestalt des Bewusstseins ist die absolute Freiheit. Alle Realität ist ihr nur ein Geistiges. Die Welt ist der Wille aller Einzelnen. Aller Unterschied der Stände ist getilgt. Die harte Sprödigkeit und eigensinnige Punktualität des Einzelnen, als eines Verdächtigen, kann nur durch den plattesten Tod, wie das Durchhauen eines Kohlkopfes, in die unbiegsame Kälte der allgemeinen Freiheit aufgenommen werden; — der Schrecken, in welchem das Selbstbewusstsein erfährt, was die absolute Freiheit ist. Der bedeutungslose Tod, die unerfüllte Negativität schlägt im innern Begriffe aber zur absoluten Positivität um. Indem die Unmittelbarkeit des substanzlosen Punktes verschwindet, ist der allgemeine Wille sein reines Wissen und Wollen geworden. In dieser Ausgleichung des allgemeinen und des einzelnen Willens ist der sich entfremdete Geist zum seiner selbst gewissen Geiste, als Moralität, geworden. Hier scheint endlich auch für das Selbstbewusstsein selbst das Wissen vollkommen seiner Wahrheit gleich geworden zu sein. Das Selbst ist sich unmittelbar in seiner Substanz gegenwärtig; es weiss die Pflicht als das absolute Wesen.

Die moralische Weltanschauung ist aber nur Selbstbewusstsein, noch nicht Bewusstsein, und erfährt so, dass die Natur unbekümmert darum ist, ob die Forderung der Vernunft, dass die Moralität mit der Glückseligkeit übereinstimme, erfüllt werde. Die Harmonie beider Seiten, als die Gnade eines heiligen Gesetzgebers, der der Herr der Welt ist, liegt nur in der Vorstellung des wirklichen moralischen Bewusstseins. Die Wirklichkeit seiner Moralität wird nur von einem Andern dafür gelten gelassen. Sein Gegenstand, der absolute Begriff, der allein sein Gegentheil als sich selbst erfasst, ist ihm noch nicht durchsichtig und fällt noch ausser ihm. — Die einschneidendste Dialektik des moralischen Standpunkts richtet Hegel nun darauf: Dass, da die Moralität der

Kampf der Vernunft gegen die Triebe ist, die Harmonie Beider vielmehr die Moralität aufhöbe, welche eben darum blosse Verstellung ist. Das Gewissen als Ueberzeugung, welches in seiner Einzelnheit zugleich das absolut Allgemeine, Göttliche ist, kann im Handeln, um nicht leer zu sein, nur den Trieb hineinnehmen: und da er das Böse ist, zieht es sich als schöne Seele in sein Inneres zurück. Das harte Urtheil, welches diese, als Allgemeinheit, über die einzelne Handlung, als das Böse, fällt, schlägt aber in seine Verzeihung um, da die That das von dem Geiste in sich Zurückgenommene ist. — Das Resultat dieser Dialektik ist hiernach dieses: „Das Wort der Versöhnung ist der daseiende Geist, der das reine Wissen seiner selbst, als allgemeinen Wesens in seinem Gegentheile, in dem reinen Wissen seiner, als der absolut in sich seienden Einzelnheit, anschaut; — ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist."

Beide Selbst sind noch verschieden, und die Verschiedenheit ist die absolute, weil sie in diesem Elemente des reinen Begriffs gesetzt ist. Es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen. In dem Bewusstsein, dem Selbstbewusstsein und dem Geiste ist bisher zwar auch die Religion als Bewusstsein des absoluten Wesens vorgekommen, — aber dieses erst jetzt an und für sich selbst als Selbstbewusstsein erschienen: jedoch nur als Vorstellung, in welcher eben die Gestalt nicht nur als Kleid, sondern als selbstständiges Dasein erscheint. Wie nun wir es wissen, dass der Geist in seiner Welt, und der seiner als Geist bewusste Geist oder der Geist in der Religion dasselbe sind: so besteht die Vollendung der Religion darin, dass Beides einander gleich werde, — dass der Geist, als seiner selbstbewusster Geist, sich wirklich und Gegenstand seines Bewusstseins werde. Indem die Religion selbst wieder die Bewegung ist, zum Wissen dessen, was sie an sich ist, zu gelangen: so wird sie sich in einer Aufeinanderfolge von Gestaltungen darstellen, die wieder den Momenten des Geistes entsprechen, deren jedes aber jetzt Totalität ist. In dem Begriffe der Religion hat das Selbstbewusstsein sich als Bewusstsein zum Gegenstande. Das ist die natürliche Religion, in welcher der Geist sich als seinen Gegenstand in unmittelbarer Gestalt weiss, einem Vorgestellten, das durch das Selbst noch nicht hervorgebracht ist. So ist dieser Gegenstand das Lichtwesen in der Form des gestaltlosen Seins. Der Geist geht dann dazu über, sich in Form des Selbst zu wissen,

sei es als Pflanze oder Thier: bis das Selbst, als Arbeitender, das Hervorbringende ist, aber als Formirer eines Vorhandenen, — der Werkmeister, welcher Bauwerke und thierische Gestalten, die mit der Gestalt des Gedankens vermischt sind, hervorbringt.

Die Gestalt, worin das Selbst als Selbst in Gestalt der aufgehobenen Natürlichkeit existirt, zeigt uns die Kunstreligion, die Religion des sittlichen Geistes. Der Thätigkeit des Künstlers, welche das Selbstbewusstsein ausmacht, kommt ein ebenso selbstbewusstes, sich aussprechendes Innere entgegen. Die Individuen wissen die Substanz als ihr eigenes Wesen und Werk. Der Geist ist jetzt das sich als Wesen erfassende Selbstbewusstsein. Im abstracten Kunstwerke ist die Bildsäule noch leblos, ruhend. Im lebendigen Kunstwerke ist der Mensch, in vollkommen freier Bewegung an der Stelle des steinernen Gottes, die höchste leibliche Darstellung des Wesens als eines lebendigen Selbsts. Im geistigen Kunstwerke ist die Rede und That des Helden der Ausdruck der sittlichen Substanz, des Götterkreises. Wenn zunächst noch das Selbstbewusstsein und das geistige Wesen in Gleichgewicht sind, so ist zuletzt das Selbstbewusstsein, als die negative Macht, die geistige Einheit, worein Alles zurückgeht (§. 614). Der Geist ist aus der Form der Substanz in die des Subjects getreten.

Wenn in der ersten Religion der Geist überhaupt in der Form des Bewusstseins, in der zweiten in der des Selbstbewusstseins ist: so ist er in der dritten, welche diese Einseitigkeiten aufhebt, in Form der Einheit Beider. Die Substanz entäussert sich zum Selbstbewusstsein, das Selbstbewusstsein zur Substanz. Das Selbst ist an sich die Substanz; und es ist für es, dass sie Selbstbewusstsein und dadurch Geist ist. Indem der Geist so die Gestalt des Anundfürsichseins hat, und so vorgestellt wird, haben wir die offenbare Religion. Dass der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewusstseins gegeben hat, erscheint als der Glaube der Welt, dass das göttliche Wesen ein wirklicher Mensch geworden ist; — der Inhalt der absoluten Religion, in der Gott geoffenbart ist. Erst so hat das absolute Wesen sein höchstes Wesen erreicht, indem es zugleich für das sinnliche Bewusstsein ist. Das sinnliche Bewusstsein, mit dem wir als dem Niedrigsten anfingen, ist zugleich das Höchste. Indem das einzelne Selbst, das sich als allgemeines weiss, noch nicht die Form des Begriffs, sondern des sinnlichen Seins hat: so wird durch Aufhebung dieses sinnlichen Seins das allgemeine Selbst in der Gemeinde vorgestellt, aber so als vorge-

stelltes in ein Diesseits und ein Jenseits entzweit. Bewusstsein und Selbstbewusstsein müssen jedoch nicht nur an sich, sondern auch für das Bewusstsein ausgeglichen werden. In dieser Ausgleichung wird der Geist, als Selbstbewusstsein, an und für sich selbst.

Was in der Religion Inhalt und Form des Vorstellens eines Andern war, dasselbe ist im absoluten Wissen eigenes Thun des Selbst; es ist der sich in Geistesgestalt wissende Geist. Das Dasein dieses Begriffs ist die Wissenschaft, worin die ganze Substanz dazu gelangt ist, absolutes Selbstbewusstsein zu sein. Gott ist allein im rein speculativen Wissen erreichbar, und ist nur in ihm, und ist nur es selbst. In dem Wissen hat der Geist die Bewegung seines Gestaltens beschlossen. Die Momente seiner Bewegung stellen sich nicht mehr als bestimmte Gestalten des Bewusstseins, sondern als bestimmte Begriffe dar. Da die Zeit der angeschaute Begriff ist, so sind in der Phänomenologie, als der Wissenschaft des erscheinenden Geistes, diese bestimmten Gestalten eine zeitliche Aufeinanderfolge, die sich im absoluten Begriffe zusammenfassen, der so die Zeit tilgt. Das Ziel ist, als absolutes Wissen, das System der Wissenschaft, die Organisation der Geister, deren Aufbewahrung die Erinnerung und Schädelstätte des absoluten Geistes bildet, — die Wahrheit und Gewissheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur —

Aus dem Kelche dieses Geisterreiches
Schäumt ihm seine Unendlichkeit.

γγ. Das System der Wissenschaft, in welchem sich die Geschichte der Philosophie als in ihrem Resultate geschichtlos vollendet, stellte Hegel später für sich dar, ohne es als Resultat der Bewegung des phänomenologischen Geistes zu fassen. Es ist desselben indessen hier nur unter dem Gesichtspunkte Erwähnung zu thun, wie es in Hegels Schriften sich allmälig ausgebildet hat. Der erste Theil ist die Logik, deren Begriff Hegel also angiebt: „Die Logik ist das System der reinen Vernunft, das Reich des reinen Gedankens, — die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist.“ Wenn man in diesen Worten die Lehre einer zeitlichen Schöpfung, und eines absoluten *Prius* des Gedankens in der Zeit hat erblicken wollen: so ist zu bedenken, dass Hegel jene Worte selbst nur für eine Ausdrucksweise, also für eine

blosse Vorstellung, oder, um mit Plato zu sprechen, für eine menschliche Rede hält(§. 654), wie Hegel denn auch seinen wahren Gedanken in den kurz vorhergehenden Worten unverhüllt ausgesprochen hat.

In der Eintheilung der Logik sind die drei Hauptkapitel des ersten Abschnitts, nämlich des Seins, Qualität, Quantität und Maass: und Sein, Dasein und Fürsichsein Unterabtheilungen der Qualität (§. 42), da doch weder das unbestimmte Sein, noch das Fürsichsein zur Qualität gerechnet werden können. Die Zahl aber gehört der Natur, nicht der Logik an (§. 180). Ebenso ist Attraction und Repulsion aus dem Fürsichsein in die Natur zu verweisen. Im zweiten Abschnitt, in der Lehre vom Wesen, als Wesen, Erscheinung und Wirklichkeit, hat die zweite und die dritte Ausgabe der Encyklopädie den Fehler begangen, Existenz und Ding schon in das Wesen, und umgekehrt Form und Inhalt erst in die Erscheinung zu setzen: während die Propädeutik und die grosse Logik das Richtige treffen; die erste Ausgabe der Encyklopädie aber Beides in der Erscheinung unterbringt. In der Wirklichkeit hat die Propädeutik und die Encyklopädie nur die drei Glieder des Substantialitäts-, des Causalitätsverhältnisses und der Wechselwirkung, während die grosse Logik richtig die drei Glieder: Wirklichkeit, Verhältniss der Nothwendigkeit und Absolutes unterscheidet, aber irrthümlicher Weise umstellt: das Absolute zum ersten, die Wirklichkeit zum zweiten, und das absolute Verhältniss zum dritten macht. Im dritten Abschnitt, in der Lehre des Begriffs, fehlt im zweiten Gliede des dritten Kapitels, in der bestimmten Idee, sowohl in der grossen Logik, als auch in der Encyklopädie, die Idee des Schönen, als des Dritten zum Wahren und Guten, während sie von der Propädeutik wenigstens angedeutet wurde.

Wenn aber Hegel der Vorwurf gemacht worden ist, dass er zu sehr im Allgemeinen versire, ohne der Einzelnheit Rechnung getragen zu haben, mithin ein Plato, statt eines Aristoteles, zu sein (§. 657): so beweist der Schluss der Logik das gerade Gegentheil. „Das Allgemeine macht die Grundlage aus. Das Reichste ist das Concreteste und Subjectivste, und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende das Mächtigste und Uebergreifendste. Die höchste zugeschärfteste Spitze ist die reine Persönlichkeit, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebenso sehr Alles in sich befasst und hält, weil sie

sich zum Freiesten macht, — zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist.“ Kein Leser wird hoffentlich, nach der ganzen bisherigen Darstellung des Hegel'schen Gedankensystems, dieser Persönlichkeit die Transscendenz des übergreifenden Subjects bei Schelling (§. 688) zuschreiben.

Die Naturphilosophie hat die meisten Umarbeitungen erlitten, und vielfache Eintheilungen erhalten. Die Propädeutik unterscheidet Mathematik, Physik, Organik, und rechnet die Mechanik zur Physik, in welcher als zweites Glied die unorganische Physik auftritt, ein drittes aber fehlt. Auch in der ersten Ausgabe der Encyklopädie fällt noch die Mechanik in die unorganische Physik, deren zweiter Theil die Elementarische Physik, mit den drei Unterabtheilungen der elementarischen Körper, der Elemente, und des elementarischen Processes ist: den dritten richtig die Individuelle Physik als Magnetismus, Elektricität und Chemismus bildet. Erst in der zweiten, und auch in der dritten Ausgabe, der ich natürlich in der Bearbeitung der Hegel'schen Naturphilosophie gefolgt bin, ist die Mechanik, wohin sie gehört, in den ersten Theil der Naturphilosophie gewiesen; und der zweite, die unorganische Physik, „der schwierigste Theil in der Natur“, sagt Hegel (Bd. VII, 1, §. 273), gewinnt endlich seine richtige Gliederung, indem nunmehr zwischen der allgemeinen, elementarischen Individualität, und der totalen Individualität die Mittelstufe der besondern Individualität, als specifische Schwere, Cohäsion, Klang und Wärme, abgehandelt wird.

In der Astronomie hat Hegel noch nicht die absolute Einheit des Universums im Aufstellen des Mittelpunkts der Welt aufzufinden gewusst, giebt auch zu, dass er noch nicht alle Phänomene erklärt hat, spricht aber mit Zuversicht den Satz aus: „Es wird eine Zeit kommen, wo man für diese Wissenschaft nach dem Vernunftbegriffe verlangen wird!“ Als er im mündlichen Vortrage die Fixsterne für einen Licht-Ausschlag ausgesprochen hatte, der so wenig bewundernswürdig sei, als einer am Menschen, und man ihm Dies in der Stadt sehr übel vermerkte, antwortete er in einer spätern Lection, dass er allerdings das Organische und den Geist für höher erachte, als den Mechanismus. Am Schluss des Werkes sagte er: „Die Vernunft muss das Zutrauen zu sich selbst haben, dass in der Natur der Begriff zum Begriffe spricht, und die wahrhafte Gestalt des Begriffs, die unter dem Aussereinander der unendlich vielen Gestalten

Digitized by Google

verborgen liegt, sich ihr zeigen wird. Der Zweck dieser Vorlesungen ist, ein Bild der Natur zu geben, um diesen Proteus zu bezwingen, in dieser Aeusserlichkeit nur den Spiegel, — einen freien Reflex des Geistes zu sehen: Gott zu erkennen in diesem seinem unmittelbaren Dasein."

In Bezug auf die Philosophie des subjectiven Geistes, habe ich bereits (§. 400) bemerkt, dass Hegel in der Haupteintheilung dieser Wissenschaft die Phänomenologie zwischen die Anthropologie und die Psychologie setzt, wenn auch nur in ihren drei ersten Stufen: Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Vernunft; also nachdem er die Phänomenologie glücklich als Propädeutik und Eingangspforte zum System abgeworfen hatte, ihr dafür nun sogar innerhalb desselben einen Platz gewährt. Daher entstehen alle Verwirrungen, sowie die vielfachen Abänderungen, welche er in den verschiedenen Ausgaben der Encyklopädie in den Unterabtheilungen vorgenommen hat. Vermöge dieser Zwischenschiebung bringt Hegel es in der eigentlichen Psychologie nur zur Dichotomie des theoretischen und des praktischen Geistes; und wenn er auch in der dritten Ausgabe als drittes Glied den „freien Geist" hinzufügt, so ist dieser doch nur die dritte Stufe in dem zweiten Gliede, im praktischen Geiste, während als das dritte Glied die Begriffe der Persönlichkeit, der Sache und des Besitzes hätten aufgestellt werden müssen.

Eine andere Folge dieser falschen Haupteintheilung ist die, dass derselbe Gegenstand in mehrern Theilen der Wissenschaft vorkommt, z. B. die Empfindung, der Trieb in allen dreien, wenn auch zum Theil unter verwandten Bezeichnungen. In meinem nachgeschriebenen Hefte vom Sommer 1822 wird sogar der Trieb in der Anthropologie sehr ausführlich besprochen, während in der zweiten und dritten Auflage der Encyklopädie sich nur Spuren davon erhalten haben. Ja, in demselben Hefte werden sogar bei der Empfindung in der Anthropologie die fünf Sinne behandelt, während sie ebendaselbst im theoretischen Geiste nur ganz beiläufig erwähnt werden. Und in den drei Encyklopädien, wie in den von Boumann herausgegebenen Vorlesungen, kommen sie nur am ersten Orte vor. Das Geschlechtsverhältniss wird unter die natürlichen Veränderungen gesetzt, da es doch unter die natürlichen Qualitäten gehört. Die Gewohnheit, die ich erst zum dritten Theile der Anthropologie, zur Wirklichkeit der Seele gerechnet habe (§. 388), stellt Hegel

schon kurz vorher als den dritten Punkt des zweiten Theils, der in der ersten Ausgabe der Encyklopädie „der Gegensatz der Seele gegen ihre Substantialität", in der zweiten „die träumende Seele", in der dritten „die fühlende Seele" genannt wird. Am Auffallendsten bleibt aber jedenfalls, dass das Denken erst im theoretischen Geiste abgehandelt wird, nachdem seine Momente, Verstand und Vernunft, bereits in der Phänomenologie aufgetreten waren.

In der ursprünglichsten Darstellung, in der Propädeutik, werden alle diese Klippen vermieden, indem Hegel den subjectiven Geist nur als Psychologie fasst, aber ihn freilich auch nur dichotomisch als Intelligenz und praktischen Geist darstellt: auf Anthropologie und Phänomenologie sich indessen nur als auf „Bestimmungen" beruft, die „im Unterrichte schon anderwärts ihre Erledigung gefunden haben". Die Phänomenologie wird nämlich dort noch, als eine selbstständige Wissenschaft, der Logik vorausgeschickt, wie nach dem ursprünglichen Plane des Systems. Was näher die Psychologie der Propädeutik betrifft, so wird in der Intelligenz richtig Gefühl, Vorstellung und Denken unterschieden: und die Vorstellung in Erinnerung, Einbildungskraft und Gedächtniss eingetheilt. Bei der Einbildungskraft wird dann vom Träumen, Ahnen, Somnambulismus, der Verrücktheit gesprochen, also die Anthropologie zum Theil dort nachgeholt und untergebracht. Beim Gedächtniss wird ferner mit Recht von der Sprache gehandelt: das Denken endlich in Verstand, Urtheilen und Vernunft gegliedert.

In der Rechtsphilosophie oder der praktischen Philosophie, als der Philosophie des objectiven Geistes, ist Hegels Standpunkt allerdings, wenn auch nur in den Details, als solchen, vielfach überholt worden, weil der Zeitgeist unterdessen Riesenschritte gemacht hat. Nichtsdestoweniger bleibt in seinem Naturrecht (1820) das reine Princip, der innere Kern, wie ein ehrwürdiger Torso, unversehrt bestehen. Einerseits könnte man meinen, dass Hegel hier allerdings den Haupt-Accent auf die Allgemeinheit lege, indem er den Staat sogar für etwas Göttliches ausspricht, und der Regierung und ihren Beamten die höhere Einsicht zuschreibt: den Philosophen Fries auch sogar der Seichtigkeit zeiht, weil er den Staat von Unten herauf aus der freiwilligen Association der Einzelnen construiren wolle; was gerade das Princip der Neuzeit ist, das ich auch in meinem

Digitized by Google

Naturrechte durchzuführen suchte (Bd. II, S. 196). Es scheint fast, als schreibe Hegel den Beamten das „edelmüthige Bewusstsein" der Phänomenologie zu, der Opposition „das niederträchtige". Er will dem Princip der Subjectivität der modernen Zeit darin Genüge gethan sehen, dass das Volk den prickelnden Trieb, mit zu wissen und mit zu rathen, in der zweiten Kammer befriedige, während die erste Kammer mit ihren feudalen Institutionen, z. B. des Majorats, neben den Beamten und mit ihnen, wie jener „stolze Vasall", den Thron stütze, ohne zu bedenken, dass derselbe ihn doch ebenso oft untergrub.

So fasst Hegel als höchstes Ideal der Staatsverfassung den Montesquieu'schen Staat, der nach dem Vorbilde der im Laufe der Jahrhunderte allmälig aufgebauten Englischen Verfassung gemodelt wurde. Das Ideal, das Hegel entwirft, ist also die ständische Monarchie, die noch mit den Resten des Mittelalters behaftet bleibt, wie Gans denn auch England einmal mündlich als „das Verstinken des Feudalismus" bezeichnete. Die fürstliche Gewalt, nicht die breiteste Grundlage der gesetzgebenden mit dem allgemeinen Stimmrecht, bildet bei Hegel die Grundlage der Verfassung: gewissermaassen eine umgekehrte Pyramide, die mit ihrer Spitze das ganze Gebäude bis zu der das Dach gewordenen Basis tragen soll. Die Rechtfertigung dieses verkehrten Baues sieht er darin, dass, während das Volk sich nur in der willkürlichen Subjectivität der öffentlichen Meinung, als der äussersten Erscheinung, zeige, der Monarch die concrete Subjectivität sei, welche als Idealität sich über das Ganze ausgiesse, also sowohl das Einzelnste, wie das Allgemeinste sei: Ein Individuum, in welchem das Letzte der sich selbst bestimmenden Willens-Entscheidung, das Ich will, liege.

In der Eintheilung des Naturrechts setzt Hegel als Hauptglieder: Recht, Moralität, und Sittlichkeit, welche letztere dann erst zu Unterabtheilungen die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und den Staat hat. Die beiden letzten genau von einander unterschieden zu haben, ist eines der Hauptverdienste dieses Naturrechts. Aber wenn Hegel auch das Vereinsrecht in der Corporation, welche ihre eigenen Angelegenheiten selber verwalte, anerkennt: so schmeckt sie doch noch sehr nach feudaler Zunft-Genossenschaft, bis zu dem Grade, dass sie das Recht habe, die Anzahl ihrer Mitglieder zu bestimmen; wie denn auch „die polizeiliche Aufsicht und Vorsorge" überall durchbricht.

Digitized by Google

Wenn es Hegel zur grössten Ehre gereicht, dass er als öffentlicher Lehrer der Philosophie in einem absoluten Staate die aufrichtige constitutionelle Monarchie, wenn auch unter der vorhin angedeuteten Beschränkung einer ständischen, diesem Staate als Muster hinstellte: so kam er doch, je länger er in Berlin heimisch wurde, immer mehr auch von diesem Ideale, das er 1820 aufstellte, zurück. In der Propädeutik war noch die frischeste Ansicht vom Staate niedergelegt, wiewohl Hegel sich vor Schülern nicht auf Politik einlassen konnte: „Der Staat ist um so vollkommener, je mehr das Allgemeine der Vernunft entspricht, und jemehr die Individuen mit dem Geist des Ganzen Eins sind," — nicht als „blinder Gehorsam", noch „individuelle Einwilligung, sondern" als „Vertrauen und einsichtsvoller Gehorsam gegen denselben. Der Staat enthält verschiedene Gewalten, welche die Momente seiner Organisation ausmachen: 1) die gesetzgebende; 2) die administrative und finanzielle; 3) die unabhängige richterliche, und polizeiliche; 4) die militärische, und die Gewalt, Krieg zu führen und Frieden zu schliessen, — die executive," welche „die allgemeine Staatsgewalt unter sich subsumirt". Nachdem Hegel dann die verschiedenen Verfassungen, gute und schlechte, nach Aristoteles, geschildert hat, neigt er zur erblichen Monarchie mit Reichsständen hin.

Die erste Ausgabe der Encyklopädie in Heidelberg (1817) knüpft Theils an die ursprünglichste Abhandlung über's Naturrecht, Theils an die Propädeutik an: „Insofern die Individuen ihren einzelnen Willen in dem allgemeinen erkennen sollen, so ist diese Theilnahme so zu reguliren, dass die Erkenntniss, Festsetzung und Bethätigung des allgemeinen Willens vornehmlich gegen die eigene Besonderheit und Richtung der Einzelnen auf das Privatinteresse geführt werde."

Im „Naturrecht", welches die ausführlichste und gereifteste Darstellung ist, hält Hegel sich noch auf der Höhe constitutioneller Freisinnigkeit, die in den mündlichen Erläuterungen aus den Jahren 1822 und 1823 sogar ihren höchsten Gipfelpunkt erreichte. Er stellte sich die Aufgabe, im Fürsten „den Uebergang vom Begriff der reinen Selbstbestimmung in die Unmittelbarkeit des Seins, und damit in die Natürlichkeit" auf rein speculativem Wege zu entwickeln (§. 280), und gesteht, dass „der Begriff des Monarchen der schwerste Begriff für das Räsonnement, d. h. für die reflectirende Verstandesbetrachtung"

(§. 279). Für das „nicht Abgeleitete, schlechthin aus sich Anfangende“ des Monarchen, treffe „am Nächsten die Vorstellung zu, das Recht des Monarchen als auf göttliche Autorität gegründet zu betrachten,“ — nur komme es darauf an, „dies Göttliche zu begreifen.“

Bei der Begründung dieser hohen Stellung des Monarchen geht Hegel davon aus, dass die Souveränetät des Staats, die vollkommen concrete Objectivität seines Willens, — kurz die Persönlichkeit des Staats, seine Gewissheit seiner selbst nur die Form eines durch die Geburt in die Wirklichkeit getretenen, unmittelbar einzelnen, von allem andern Inhalt abstrahirenden diesen Individuums, als der über alle Besonderung und Bedingung erhabenen Spitze, haben müsse. Den objectiven Inhalt der Entscheidung des Monarchen legt Hegel dann, der constitutionellen Theorie gemäss, in die Hände der verantwortlichen Minister (§. 283—284). Und hier hat Gans in die erste, von ihm besorgte Ausgabe des Naturrechts aus den Vorlesungen die Zusätze entnommen, dass der Monarch nur „die Spitze der formellen Entscheidung“ sei, blos seinen Namen zu unterschreiben habe, — man von ihm nur „Ja“ verlange (m. Heft vom Winter 1822/23), — er nur das Punktum auf dem *i.* sei. Wurde Hegel, besonders dieses letzten Ausdrucks wegen, vor dem Könige angeschwärzt: so erledigte Friedrich Wilhelm III. die Sache damit, dass er den Punkt dem Buchstaben für sehr wesentlich erachtete, indem der Punkt allein das *i.* zum *i.* mache.

In der zweiten Auflage der Encyklopädie (1827) dämpft Hegel dagegen seine constitutionellen Gesinnungen sehr. So bemängelt er z. B. Dies: „das Geschäft der Gesetzgebung zur selbstständigen Gewalt, und zwar zur ersten mit der nähern Bestimmung der Theilnahme Aller daran, und die Regierungsgewalt zur davon abhängigen, nur ausführenden zu machen.“ Vielmehr will er, dass „die Regierungsgewalt die besonderen Geschäfte, wozu auch das Gesetzgebungsgeschäft gehört, in sich begreift.“ Die monarchische Verfassung ist ihm die Verfassung der entwickelten Vernunft, alle anderen Verfassungen gehören niedrigern Stufen an, weil nur in ihr „die Theilung der Gewalten in ideelle Einheit, d. i. in Subjectivität, zurückgeführt“ sei. Daher liebt er auch nicht mehr den jetzt „beliebten Namen der constitutionellen Monarchie.“ Aus der gesetzgebenden Gewalt wird ihm eine „ständische Behörde“, die schon darum nicht die ge-

Digitized by Google

setzgebende Gewalt genannt werden könne, weil die Stände „nur einen Zweig dieser Gewalt ausmachen, an der die besondere Regierungsbehörde einen wesentlichen Antheil, und die fürstliche Gewalt die absolute, schliessliche Entscheidung hat.“ So will Hegel auch die Budgetverweigerung als ein Zwangsmittel nicht gelten lassen. In der dritten Ausgabe (1830) ist diese Polemik gegen die constitutionelle Monarchie noch insofern verschärft, als es z. B. heisst, dass „das sogenannte Finanzgesetz fälschlich den hochklingenden Namen der Verwilligung des Budgets führt“: und die Anwendung des Zwangsmittels der Verweigerung der Steuern, als wäre sie „eine Garantie gegen Unrecht und Gewaltthätigkeit“, geradezu „Zerrüttung und Auflösung des Staats“ genannt wird.

Was endlich das Schwurgericht betrifft, so wird ihm im Naturrecht, auch ohne es zu nennen, nicht undeutlich das Wort geredet: und in den mündlichen Erläuterungen aus den Vorlesungen, z. B. des Winters 1821/22 und 1822/23, die ich hörte, wird ganz direct die Forderung des Schwurgerichts aus „dem Rechte des subjectiven Selbstbewusstseins“ abgeleitet, dass das Geständniss „aus der Seele des Verbrechers gegeben sein soll“; was auch Gans im Zusatze zum §. 227 abgedruckt hat. In den zwei letzten Ausgaben der Encyklopädie werden dagegen die „sogenannten Geschworenengerichte“ für etwas Unwesentliches erklärt, da die Treuung der Functionen die Hauptsache bleibe. Auch wird das Schwurgericht getadelt, weil es vom Geständniss abstrahirt. Es ist aber auffallend, dass das Recht des subjectiven Selbstbewusstseins etwas Ausserwesentliches sein soll, und übersehen wird, dass das objective Geständniss durch den Wahrspruch der Geschworenen der Zufälligkeit des subjectiven bei Weitem vorzuziehen ist, das der Verbrecher ja z. B. fälschlich nur aus Lebensüberdruss kann abgelegt haben. In der dritten Auflage wird zuletzt das Schwurgericht sogar insofern gebrandmarkt, als es „die eigentlich barbarischen Zeiten angehörige Vermengung und Verwechselung von objectiven Beweisen und von subjectiver sogenannter moralischer Ueberzeugung enthält.“ Und doch kennt Hegel sehr wohl die subjective Natur der juristischen Beweise einer Thatsache (§. 227).

Im absoluten Geiste ist gegen den Inhalt der Aesthetik nichts Wesentliches zu erinnern, und Hotho hat sie zu einer so vollendeten Form abgerundet, dass sie eben, ihrem Gegenstande entsprechend, selbst ein Kunstwerk dasteht.

Die Religionsphilosophie hat dagegen in der ersten Ausgabe eine etwas schwerfällige Form durch Marheineke erhalten; und als Bruno Bauer die zweite, besonders durch ein genaueres Zurückgreifen auf die ursprünglichen Manuscripte Hegels sehr verbesserte Ausgabe lieferte, hatte diese Arbeit für ihn das Resultat, aus der krassesten Orthodoxie zum radicalsten Atheismus umzuschlagen. Wenn ich den Kanon meiner Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes zu Grunde lege, so hat Hegel die im ersten Gespräche behandelte Persönlichkeit des Absoluten, nach allen früher angeführten Stellen, nur als das Wissen des absoluten Selbstbewusstseins von sich selbst im endlichen Selbstbewusstsein fassen können. In der Christologie, von der der zweite Dialog handelt, in der Leidensgeschichte Christi, seiner Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkehr ist Hegel das Wahrhafte und Substantielle Dies, dass, wie Christus einst, so nunmehr das einzelne Selbstbewusstsein in der Gemeinde täglich stirbt und auferstehe, seine Besonderheit in die Allgemeinheit des absoluten Geistes erhebt, und sich mit diesem seinem Wesen, dem absoluten Selbstbewusstsein, versöhnt weiss. Die Unsterblichkeit der Seele endlich, nach einem dritten Gespräche, ist auch für Hegel nicht blos das Negative, das Nichtaufhören der einzelnen Person, sondern das ewige Leben des Geistes in diesem allgemeinen Selbstbewusstsein der Menschheit, ungeachtet der Negation der empirischen Einzelnheit, deren substantielles Wesen sich aber darin erhält.

Abermals angeschuldigt, weil er auf dem Katheder, um die Katholische Lehre, wonach in der geweihten Hostie, als solcher, Gott ein Ding sei, zu widerlegen, daraus die Consequenz gezogen hatte, dass dann in den Excrementen einer Maus, welche dieselbe gegessen habe, die Gottheit enthalten wäre, antwortete er, wenigstens vom Katheder herab, nur Dies: „Ich bin Lutheraner und will Lutheraner bleiben", in dem Sinne nämlich, dass nach Luther erst der gläubige Genuss den Gott in der Hostie hervorbringe (§. 637), — und nicht ohne einen Seitenhieb auf Steffens' Schrift: „Wie ich wieder Lutheraner wurde," d. h. wie er von der Schelling'schen Naturphilosophie wieder zur Orthodoxie bekehrt worden sei.

Die Geschichte der Philosophie stellt, nach Hegel, „die Reihe der edlen Geister, die Gallerie der Heroen der denkenden Vernunft" dar. Sie ist die allmälige Entwickelung der sich

selbst findenden Wahrheit vom ersten Keime bis zur vollendeten Frucht am Baume der Erkenntniss. Im ersten Systeme ist die ganze Wahrheit schon an sich enthalten, dann treten mit der Entwickelung unterschiedene Seiten aus dem Keime heraus, wie die Zweige des Baumes, bilden unterschiedene einseitige Systeme, die wieder in eine höhere Einheit zurückgenommen werden: sich abermals zu concretern Einseitigkeiten entfalten, bis die Wahrheit sich endlich in ihrer höchsten Form als das totale System der Philosophie in Eins zusammenfasst. So verknüpfte Plato die eigentlich Griechische Philosophie, Proklus die ganze Griechische Philosophie und Hegel die Philosophie überhaupt in Ein systematisches Ganze. Hegel sagt: „Die letzte Philosophie ist die Totalität der Formen." Die Haupt-Kategorien der Logik entsprechen daher auch den Principien der einzelnen historischen Systeme der Philosophie.

Hegel unterscheidet sodann die Philosophie in Griechische bis Proklus, mittelalterliche bis Böhme; und moderne. Nachdem Parmenides das Gegenständliche in die Idee erhoben hatte, fasst Plato das Wesen als das Reich der Ideen, Aristoteles als den Begriff, der alle Gestaltungen des Universums vergeistige. Den Begriff, als subjectives Insichsein, stellen der Dogmatismus und der Skepticismus dar. In den Neuplatonikern ist die concrete Idee die intelligible Welt. Erst die moderne Welt fasst die Idee als Geist, als sich wissende Idee; wozu gehört, dass die Idee zum Bewusstsein des unendlichen Gegensatzes gekommen sei. Nachdem das Mittelalter die geistige Welt in ein Jenseits versetzt hatte, musste dieses wieder zur Wirklichkeit und in's Selbstbewusstsein zurückgeführt werden. Das Selbstbewusstsein, das sich selbst denkt, erkennt das absolute Wesen als das sich selbst denkende Selbstbewusstsein. In Cartesius denkt sich das Selbstbewusstsein erstens als Bewusstseiu. In Spinoza ist das Erkennen noch der Substanz äusserlich. In Leibnitzens vorstellender Monade ist die Subjectivität des Denkens aufgehoben. Zweitens denkt das Selbstbewusstsein, dass es Selbstbewusstsein ist. Das ist die unendliche Subjectivität, Theils als Kritik des Denkens bei Kant, Theils als die absolut reine unendliche Form des Ich bei Fichte. Dieser Blitz schlägt drittens in die geistige Substanz ein, und so ist der absolute Inhalt und die absolute Form identisch: die intellectuelle Anschauung Schellings, als die Identität des Subjectiven und des Objectiven. Aber es ist ein-

seitig, dass der Gegensatz blos als das Ideelle gefasst wird. Die intellectuelle Anschauung muss nicht unmittelbares, sondern absolutes Erkennen sein: d. h. dass, ungeachtet der Trennung jedes Entgegengesetzten, sein Wesen die Bewegung des Uebergehens ist. Die absolute Idee ist nicht ruhend, sondern in ihrer Rastlosigkeit ruhend und in sich befriedigt. In diesem Bewusstsein, dass das Wesen jedes Bestimmten sein Gegentheil ist, geht die begriffene Einheit mit seinem Gegentheil hervor. In der Einheit den Gegensatz, und in dem Gegensatz die Einheit zu wissen. — Dies ist das absolute Wissen, das Bedürfniss der allgemeinen Zeit und der Philosophie. — Diese ganze Deduction schliesst Hegel mit den Worten: „Dies ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen."

In der That, ist seit den mehr, als vierzig Jahren, vor denen Hegel gestorben ist, kein Nachfolger erschienen, der ihn widerlegt hätte, während Kant, Fichte und Schelling dies Loos sehr bald getroffen hat. Hegels Philosophie aber hat sich unterdessen über alle Länder Europa's und bis nach America hin ausgebreitet. (Vergl. meine Jubel-Schrift: „Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph.") Sehen wir daher, was das Schicksal der Philosophie nach Hegel in seiner Schule gewesen ist, und für die Folge allein noch sein kann.

δδ. Den Uebergang aus dem Systeme in diese folgende Entwickelung der Philosophie macht aber Hegel selbst noch in seiner Philosophie der Weltgeschichte, welche wir also noch vorher zu betrachten haben. Diese nennt er den „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit," während sie doch ein Fortschritt in der wirklichen Entwickelung der vernünftigen Freiheit ist. Doch fällt der Tadel eigentlich fort, wenn wir bedenken, dass Hegel zum Bewusstsein, als dem Fürsich, das Vorhandensein des Gegenstandes in der wirklichen Welt, nicht das blosse An-sich im Innern des Geistes, fordert. Die Eintheilung ist eine viergliedrige: die Orientalische, die Griechische, die Römische und die Germanische Welt, indem er die Urzeit, und die Americanische Welt als der Geschichte der Zukunft angehörig, weglässt, während wir im vierten Bande Beides in den Kreis unserer Betrachtungen ziehen werden. Zum Schluss fasst Hegel die Philosophie der Geschichte als eine Theodocée, indem er nicht sagt, wie Gans es aus den ihm vorliegenden Heften redigirte, dass das, was in der Geschichte geschieht, „nicht nur von

Gott kommt, sondern Gottes Werk selber ist.“ In meinem Hefte vom Winter 1822/23 heisst es vielmehr: „nicht nur nicht ohne Gott, sondern das Werk seiner selber ist.“

β. Die Hegel'sche Schule.

§. 693. Wenn Hegel in seiner Geschichte der Philosophie zeigt, wie seine Logik alle einzelnen Principien der historischen Systeme der Philosophie in sich vereinigt; wenn er damit bewies, dass sein System der Philosophie das System der Philosophie überhaupt sei, wie wir dieses auch als exacte Wissenschaft in den vorhergehenden Entwickelungen dieser drei Bände dargestellt haben; so hat seine Schule sich nur zu der Totalität ausgebildet, welche schon bei ihm im Keime enthalten war. Alle Gegensätze der Philosophie treten in ihr hervor, alle Principien werden, mit mehr oder weniger Einseitigkeit, wieder an die Spitze gestellt, — oder aber mittelpunktlich zusammengefasst. Auf diese Weise bildet die Hegel'sche Schule die Musterkarte der ganzen Geschichte der Philosophie, die sich in ihr wiederholt, aber immer die Form der systematischen Totalität annimmt. Herrscht hier die grösste Mannichfaltigkeit der Standpunkte, ohne dass Einer aus dem Rahmen des Hegelianismus herauszutreten branche: so kommt Dies daher, dass das Hegel Eigenthümliche vornehmlich die Methodik ist, der Inhalt aber allein durch die Art des dialektischen Fortschreitens Berechtigung finden kann. Da es nun aber eine richtige, oder eine falsche Anwendung der Methode giebt: so folgt daraus die Verschiedenheit des Inhalts in den mannichfaltigen Richtungen der Schule.

Eine besonders wichtige Rolle, in dem innern Kampfe der Schule mit sich selbst, bildet hier der Gegensatz der Denkphilosophie und der Glaubensphilosophie, der Immanenz oder Transscendenz des Absoluten. Und so hat Strauss, in Vergleichung mit den politischen Parteien, die Schule der Reihe nach von Rechts nach Links in die Totalität eines Schlusses mit den beiden Extremen und der Mitte auseinandergelegt; wo die Transscendenz im Glauben die rechte Seite, die Immanenz im Denken die linke darstellt. Diese Totalität wollen wir nun kurz entwickeln, indem wir die Verschiedenheit der Standpunkte an den drei im vorigen Paragraphen angegebenen Dogmen der Hegel'schen Religionsphilosophie: die Persönlichkeit des Absoluten, die Christologie und die Unsterblichkeitslehre, klar machen.

Den äussersten Flügel der Glaubensphilosophie bilden die vier sogenannten Pseudohegelianer: Fischer, Fichte der Sohn, Weisse und Braniss. Die Dialektik Hegels ist ihnen zwar die absolute Methode. Dazu kommt aber der neoschelling'sche Gedanke, dessen Priorität Weisse sogar mit Recht zu beanspruchen scheint: dass die Kategorien der Logik nicht die Wirklichkeit erfassen, nur negativ seien; der speculative Faden hier abreisse, und wir ein anderes Erkenntnisselement, nämlich die lebendige Erfahrungswissenschaft, die positive Offenbarung des Christenthums, ein anschauendes Erkennen, als die einzige Quelle der religiösen Wahrheit, in uns aufnehmen müssen.

Der Inhalt der Lehre ist, wie bei Schelling, ein mattes Compromiss zwischen Theismus und Pantheismus: die transscendente Persönlichkeit sei ein voraussetzungsloses, absolutes Subject. Gott sei nicht, wie bei Hegel, nur die Actualität und Unruhe des Processes, sondern auch der ruhende Mittelpunkt (als ob Hegel Das nicht ebenfalls sagte!), — in dem ewigen freien Entschluss der Schöpfung. Ueber diese heisst es: aus Gottes Selbsterkenntniss, aus dem Schauen seiner selbst gehe in ihm der Entschluss zur Entäusserung seiner selbst hervor. Doch nur dadurch, dass die Momente der Welt, als Anderes seiner, zeitlich in's Dasein treten, und er seine Geschöpfe als freie Persönlichkeiten durch sich und für sich existiren lasse, werde er sich seiner Ideen in actualer Weise bewusst, — nur im Verhältniss zum Mannichfaltigen werde seine begreifende Einheit zum Selbst. Daraus wird weiter die Dreieinigkeit deducirt: der innerweltliche Gott sei beziehungsweise der unpersönliche, der ausserweltliche der persönliche. Christus habe selbst aus freiem Entschluss — nicht, wie bei Schelling, durch den Fall des Menschen gezwungen — seine göttliche Persönlichkeit aufgegeben. Aus seiner unpersönlichen Allgemeinheit habe sich die unendliche Mannichfaltigkeit der Creaturen erzeugt. Aber aus dieser Entfremdung sei er in der Entwickelung der Weltgeschichte wieder zu geistiger Selbstheit und Persönlichkeit zurückgekehrt, um die Welt zu erlösen. Durch ihn werden auch die vielen Persönlichkeiten der natürlichen Welt, ohne Vernichtung ihrer Selbstständigkeit, zu der Einen Persönlichkeit des göttlichen Geistes erhoben. Wer aber nicht die Erfahrung seines Selbst, als einer mit der gottbeseelten Erscheinung Christi ebenbürtigen Macht, in sich finde, — der Selbstische und

Unlautere, sei der Unvergänglichkeit, der Unsterblichkeit nicht fähig. Für die Gottheit selber ergebe sich ein dreifacher Mittelpunkt der Selbstheit, ein dreifaches Ich: 1) das Erkennen des Sohnes durch den Vater, 2) des Vaters durch den Sohn, und 3) Beider durch den Geist. Diese dreifache Ichheit sei, im Gegensatze zur unendlichen Vielheit, die wesentliche Formbestimmung des absoluten Geistes.

Von der Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, welche diese Glaubensphilosophie findet, Trinität und Schöpfung dialektisch zu erklären, um das von Hegel ausgeleerte Jenseits dogmatisch wieder zu füllen, hatte Schelling mit seiner Potenzenlehre gar keine Ahnung. Durch diese Dialektik scheiden sich daher die Pseudohegelianer von ihm ab, und bilden den Uebergang von Schelling zur eigentlichen rechten Seite der Hegel'schen Schule: auch schon dadurch, dass die heterodoxe Phantastik Schellings einer reinern Orthodoxie gewichen ist. Auf dieser Seite steht nun, am Meisten nach Rechts gewendet, wenigstens im Beginne seiner Laufbahn, Hinrichs, der zwar durch die Wissenschaft das vorstellende Element verlor, in welchem ihm die Religion erschienen war: aber von der Philosophie nichts wissen wollte, wenn sie, nachdem sie ihn aus der höchsten Entzweiung und Verzweifelung zur Versöhnung gebracht hatte, nicht in Form des reinen Wissens begreifen könne, was in dem Christenthume als die absolute Wahrheit vorliege. Mit andern Worten: Die Vorstellung sollte doch das absolute Kriterium der durch Dialektik gefundenen religiösen Resultate sein.

Zur äussersten Rechten ist auch noch Göschel zu zählen, der zwar dem philosophischen Denken die Kraft zuspricht, die religiösen Vorstellungen aus dem dialektischen Schmelztigel hervorgehen zu lassen: aber damit das naive Bewusstsein verbindet, dass die wissenschaftliche Wahrheit den Inhalt der Vorstellungen ganz unberührt lasse, und die Vorstellung Sitz und Stimme im absoluten Begriff habe. Die Trinität fasst er so, dass einmal das Absolute, als Person, wegen der Einheit von Sein und Denken, Das vorausgedacht habe, was wir nachdenken. Diesen ausserweltlichen Gott nennt Göschel, im Gegensatz zur Terminologie der übrigen Schule, das Immanente, — nämlich als das in seiner Leerheit bei sich selbst Verbleibende. Das sei erstens der Vater. Gott erzeuge aber zweitens auch ausserhalb seiner sein Gegenbild, — die Menschheit, als Gattung, die in Christo,

als dem Ursubject, Ein Individuum gewesen sei, bis in der Schöpfung Christus den Individuen seine Stelle eingeräumt habe. Dies, was wir das pantheistische, immanente Moment an der Dreieinigkeit nennen würden, ist nach Göschel die Transscendenz Gottes, — weil er hier aus seinem Insichsein, aus sich heraus schreite. Der Geist ist ihm drittens die Rückkehr der Gesammtheit aller Individuen in die Einheit der Substanz, in der sie aber, da dem Geiste Selbstheit zukommt, ebenso als dieselben Subjecte erhalten bleiben müssen, — wenigstens die, welche bis zum (Göschel'schen) Geist vorgedrungen seien.

Die reine rechte Seite vertreten Schaller, Erdmann und Gabler, welche der Vorstellung nur ein consultatives Votum im Gegensatz zum entscheidenden Ausspruch des Gedankens lassen, aber diesem die Vorstellung doch auch noch zu hören einschärfen; so dass hier ebenfalls mit der wissenschaftlichen Form die ganze Breite der religiösen Vorstellung noch in die Philosophie hineingetragen wird. Die Persönlichkeit Gottes im Menschen, sagt Schaller, ist erst eine Folge der Offenbarung Gottes in seinem ewigen Selbstbewusstsein: aber auch nur ein Durchgangspunkt, den die Vorstellung fixirt, während die Totalität des absoluten Geistes in Anfang, Mitte und Ende nur als flüssige Einheit angesehen werden darf. Bei einem nur immanenten Gott wäre seine Persönlichkeit eine blosse Vorstellung. (Vielmehr wäre sie Dies bei einem nur transscendenten.) Wenn nicht die Gattung, als das unpersönliche Allgemeine, der Gottmensch sein kann, weil dann die vergänglichen Personen nicht zum Bewusstsein der Versöhnung kommen könnten, so setze die vorzügliche Gleichheit Christi mit der Idee die Vorstellung eines persönlichen Gottmenschen voraus.

Erdmann leitet dann die Transscendenz geradezu aus logischen Kategorien ab, indem das Wesen etwas Anderes, als die Erscheinung, der Gegensatz des Diesseits nnd des Jenseits ein berechtigter sei (§. 65). Das Resultat der dialektischen Entwickelung ist ihm also nur, dass nach vielen Irrfahrten des Wissens wir, wie Odysseus, in die alte Heimat zurückkehren, um, den lockenden Sirenen der Reflexion entgangen, den unmittelbaren, unbefangenen anfänglichen Glauben, wie eine treue Penelope, wieder zu finden. Wenn er dann noch behauptet: der Mensch sei nicht blos ein Exemplar der Gattung, sondern im Geiste als Allgemeines mit seiner Substanz identisch, indem er als Subject die Existenz

des Begriffes sei; so ist Das doch keineswegs ein Beweis für die individuelle Unsterblichkeit nach dem Tode.

Gabler verbindet die metaphysische Grundlage bei Erdmann mit Schallers Flüssigkeit der Unterschiede, und ist so der Gipfel der rechten Seite: indem er der Vorstellung nun gar nicht mehr in göttlichen Dingen mitzureden erlaubt, sondern dieselben gänzlich aus dem Denken selber reproducirt. Das göttliche Denken habe nämlich alle Inhaltsbestimmungen schon vorhergedacht, die sich nun im menschlichen Denken durch eine Stufenfolge von Entwickelungen, deren jede uns in uns der Unendlichkeit Gottes immer näher bringe, nur auslegen. Das selbstbewusste Denken Gottes (wohl des Vaters) sei das Erste; es setze durch Selbstunterscheidung das Sein erst für sich gegenständlich (den Sohn), um als Wissen aus dem Sein zum Denken zurückzukehren (der Geist). Gabler hypostasirt dann die logischen Kategorien, indem er das Dasein der reinen logischen Idee nicht blos in's menschliche Denken, sondern in einen ausserweltlichen Verstand gesetzt wissen will. Vollständig verwirklicht sei sie aber (wie beim Kirchenvater Justin, §. 667) nur in einem einzelnen, an das Licht der Welt getretenen Menschen. „Ist Das nicht Hegels Ansicht, so ist es die Gabler'sche Philosophie." Jawohl! „Doch ist die gegenwärtige Fassung des Christenthums auch vielleicht noch nicht die letzte in der Welt."

Besonders mit diesen letzten Worten ist die Vorstellung vollends von ihrem Thron gestossen, und zunächst das rechte Centrum der Hegel'schen Schule eingeleitet. Rosenkranz will nicht mehr den ganzen Inhalt der Vorstellung, aber doch noch einen Theil, in die Philosophie hinüber retten. Die Philosophie erkenne zwar Vernunft in der geschichtlichen Existenz; die unbefleckte Empfängniss und die Himmelfahrt z. B. passen aber ganz und gar nicht, als Facta, in die Begriffe der Philosophie. Rosenkranz erklärt sie also symbolisch, bleibt aber bei der Transscendenz eines auch von der Schöpfung unterschiedenen, allwissenden und allgegenwärtigen göttlichen Selbstbewusstseins, ehe denn die Bäume sprossten und die Lämmer blöckten. Im Wesen der Idee liege auch die Erscheinung der Absolutheit derselben als dieser einzelne Mensch, der ausschliesslich die dem Begriffe angemessene Realität der Idee als individuelle Erscheinung vollbrachte. In der Unsterblichkeit der Seele erklärt er sich jedoch damit befriedigt, vom grossen Welteorrector als ein durchcorrigirter Druckbogen wieder in die

Welt geschickt zu werden. Das sei seine Reform der Hegel'schen Philosophie.

Marheineke, der erst um die Mitte seiner Laufbahn in den rein Hegel'schen Standpunkt eingetreten ist, legt von da an alle Dogmen speculativ aus, und überlässt somit der Vorstellung das Factum, der Speculation die Rechtsfrage aufsparend. So bildet er den Uebergang in's linke Centrum, dem Baur, Snellmann, Michelet und Vatke angehören. In diesem Mittelpunkte concentriren sich die divergirenden Strahlen der rechten und der linken Seite, indem er verlangt, dass den Aussprüchen der Vernunft sich die Vorstellung durchaus zu accommodiren habe: unter dieser Bedingung aber in der Dogmatik zugelassen werde. Baur sagt, den Sinn des Hegel'schen Standpunkts richtig erfassend: „Was ist jener so hart angeklagte und so vielfach misdeutete Satz, dass Gott als Geist nur für den Geist sei, Anderes, als der unverwerfliche, dass Gott in allen Geistern sich selbst anschaue, die Gesammtheit der endlichen Geister der selbstbewusste Reflex des in ihnen sich aufschliessenden und abspiegelnden göttlichen Wesens, Gott in diesem Sinne Alles in Allem sei."

Snellmann, um die Vorstellung unbekümmert, hebt jede Transscendenz des Absoluten auf: Das Sichwissen des Menschen in Gott ist auch das Sichwissen Gottes im Menschen. Das absolute Selbstbewusstsein des Menschen macht die Persönlichkeit als Einheit der Allpersönlichkeit und Einzelpersönlichkeit aus, — das sich wissende Absolute. Der persönliche Geist ist der Weltgeist, als die in allen Geistern als aufgehobenen Subjecten immanente, identische Thätigkeit. Die unsterbliche Natur des Menschen ist eben Dies, dass er als Geist Bewusstsein des Absoluten ist.

Dies absolute Selbstbewusstsein des Gott in sich wissenden Menschen nennt Michelet nun die ewige Persönlichkeit des Geistes. Das Absolute ist ihm die stets sich gleich bleibende allgemeine Person, welche in jedem Individuum die Blume der höhern Persönlichkeit entfaltet, — der Vater. In Christus, als dem Sohne, hat sich das Bewusstsein der Verknüpfung der göttlichen Persönlichkeit mit der menschlichen Individualität zum ersten Mal vollkommen aufgethan. Das, was der einzelne Mensch, als theoretisches Wissen und sittliches Thun, dem Inhalt des Absoluten Entsprechendes besitzt, ist sein ewiges Leben im Geiste. Mit der philosophischen Form ist auch der Inhalt der

Vorstellung ein anderer gewordeu, der nun innerhalb der Vorstellung selbst als eine neue Form des Christenthums auftritt.

Indem das linke Centrum so, vom Standpunkt der Immanenz des Absoluten aus, der Persönlichkeit und der Substanz gleichen Werth in der Fassung dieser Fragen einräumt, stellt es, als die Mitte, auch in dieser Rücksicht, die Totalität der Wahrheit auf. Wenn Rosenkranz behauptet, dass nur die ganze Schule der ganze Hegel sei: so ist Das wohl richtig, jedoch nur unter der Einschränkung, dass die beiden Flügel diese Totalität wieder unter der Form einer auseinander gerissenen Einseitigkeit des speculativen Wissens darstellen. So bildet schon Vatke den Uebergang in die reine Linke, indem er die Persönlichkeit des Absoluten nicht nur als eine transscendente, sondern selbst in ihrer Immanenz, aufzulockern beginnt. Die Persönlichkeit ist ihm zwar höchstes, bleibendes Moment im Geiste, aber dessen umfassende Einheit aller Personen sei ein Unpersönliches, — jedoch nicht etwa unterpersönlich: sondern überpersönlich, weil eine Person nicht absolut sein könne; das Höchste sei die absolute Allgemeinheit, eben die Substanz im Gegensatze zur Einzelnheit. Damit ist Vatke bei Strauss angekommen, nur spricht er noch oft in der Form der religiösen Vorstellung, obgleich er sich doch der unumschränkten Allgemeinheit des speculativen Gedankens vollkommen bewusst ist.

Das charakteristische Merkmal der linken Seite ist das alleinige Vorwalten der Vernunft mit völliger Verwerfung der Vorstellung, während rechts dieser jene geopfert wurde. Strauss, der Führer der Linken, der die reine linke Seite allein vertritt, verflüchtigt, innerhalb der Dogmatik selbst, die Vorstellungen, als „sogenannte Facta einer übersinnlichen Welt", zu blossen Mythen, indem er sie durchaus in den philosophischen Begriff auflöst, und in den Dogmen selbst nur philosophische Lehrsätze gelten lässt. Mit dieser seiner sogenannten absoluten Vernunfterkenntniss hat er aber das Moment der Einzelnheit im Begriffe, das eben dessen vollendete Spitze ausmacht, gänzlich übersehen, und aus dem Absoluten ausgeschlossen. Er schickt zwar voraus: „Der Gattungsbegriff der Menschheit ist nicht ein unpersönliches Allgemeines, sondern ein Personenbildendes, so fern er in diesen Personen seine Wirklichkeit hat." Die Gottmenschlichkeit Christi liegt ihm aber lediglich darin, „dass an der Spitze aller welthistorischen Handlungen Individuen stehen, welche

das Substantielle verwirklichen;“ — die Substanz ist ihm eben das allein Absolute. „Christus hat in der Religion das höchste Ziel, durch das Bewusstsein seiner Einheit mit Gott, erreicht; aber auch seine Gottmenschlichkeit ist nicht in jedem Augenblicke, und nach allen Thätigkeiten des Menschen, in ihrer ganzen Fülle vorhanden.“ Man hat Strauss' Standpunkt darum den „Cultus des Genius“ genannt. Ueber die Unsterblichkeit äussert er sich also: „Das Schleiermacher'sche Wort, — Mitten in der Endlichkeit Eins zu werden mit den Unendlichen, und ewig zu sein in jedem Augenblicke, — ist Alles, was die moderne Wissenschaft über Unsterblichkeit zu sagen weiss.“

Indem Strauss auf diese Weise mit vollem Rechte das Jenseits in allen Dogmen überwunden zu haben sich rühmt, fragt er dann am Schlusse seiner Laufbahn nicht ohne einen Anflug von Scrupel: „Sind wir noch Christen?“ Dem alten Glauben gegenüber, stellt er darauf aber unverzagt den neuen auf: den Glauben an die Einheit und Unveränderlichkeit des Universums; — eine Religion der Sittlichkeit (§. 344). Doch ist bei ihm das Absolute gar nicht mehr der Geist, weil derselbe ohne Persönlichkeit nicht zu denken ist. Indem Strauss aber seine Ansicht durch den ganzen Verlauf der Kirchengeschichte, sowie zuletzt durch den umfassenden Apparat der modernen Naturwissenschaften, wie eines Laplace, Darwin, Virchow u. s. w., stützen will: so zeigt Dies, dass auch er, gleich mir, die Erfahrungswissenschaften in den Kreis der Hegel'schen Totalität aufgenommen hat. Denn so viel ist klar, dass Strauss der Schule angehört, und angehören will, wenn man ihn auch ausstossen wollte. Denn schon seine Dialektik allein wäre hinreichend, um ihn zur Schule, wie einen Ball, seinem eigenen Ausdrucke gemäss, zurückzuwerfen.

Um die Persönlichkeit Gottes nicht zum Setzenden des einzelnen Selbstbewusstseins zu machen, dem Absoluten auch nicht einmal die äussere, objective Substantialität zuzuschreiben, macht Feuerbach auf der äussersten Linken es zu einem Producte des menschlichen Denkens, indem er sich auf den anthropologischen Standpunkt stellt, damit aber die religiöse Vorstellung eigentlich vollständig unterjocht hat. Das Wesen des Christenthums besteht nach ihm darin, dass der Mensch sich sein eigenes Wesen vergegenständlicht, und zu einem ihm entgegengesetzten macht: Unser wonnetrunkenes, in sich seliges

Gefühl von Gott ist selbst das göttliche Wesen. Gott ist kein Subject ausser der Liebe. Christus, als der Gipfel der Menschheit, ist allein der persönliche Gott. Das Gebet ist die Selbsttheilung des Menschen in zwei Wesen. Die Unsterblichkeit ist ein wesenloses Schattensein. Durch jede That, die das Unendliche verwirklicht, leben wir im Reiche des Bewusstseins fort. In Gott sind alle unsere Lieben uns immer gegenwärtig. Der ewige, unendliche und wahre Tod aller Dinge ist Gott selber. — Zuletzt schlägt Feuerbachs Lehre in vollständigen Materialismus und Atheismus um, wie auch die Bruno Bauers, der die ganze Skala der Hegel'schen Schule von Göschel bis Feuerbach durchlaufen hat. Und die äusserste Consequenz des Feuerbach'schen Standpunktes zieht Max Stirner's: „Der Einzige", als das allein auf den Trümmern der Welt übrig gebliebene Subject.

γ. Die Philosophie der Zukunft.

§. 694. Wenn die Totalität der Hegel'schen Schule die organische Durchdringung der auseinandergerissenen Momente der Schule ist: also die Einseitigkeit der Straussischen Substantialität mit der Einseitigkeit der Feuerbach'schen Subjectivität zur inhaltsvollen Mitte verknüpft, die transscendente Persönlichkeit des Absoluten in die immanente aufgelöst, Dialektik und Empirie mit einander versöhnt sind; so hoffe ich, durch gegenwärtige Darstellung des Systems der Philosophie, als exacter Wissenschaft, die Philosophie der Zukunft in einer ganz neuen Wendung, welche die Geschichte dieser Wissenschaft fortan zu nehmen hat, vorbereitet zu haben. So ist es die erste Aufgabe der Philosophie der Zukunft, eine wahrhaft einheitliche Philosophie zu gründen: und zwar indem die Hegel'sche Schule sich selbst als diese Totalität der Philosophie unverkürzt erkennt, — die ganze vorangegangene Geschichte derselben unzersplittert in sich wiederspiegelt. Um zu diesem Verständniss und zu dieser Verständigung zu kommen, haben wir 1843 hier in Berlin die Philosophische Gesellschaft gegründet, welche, dieses Ziels sich bewusst, davon ausging, ohne sich die grosse Verschiedenheit zu verhehlen, die unter den Freunden Hegels herrsche, doch wegen ihrer gemeinschaftlichen Grundlage diese Verständigung zunächst untereinander, vornehmlich durch lebendige gesellschaftliche Mittheilungen, anzubahnen.

Nachdem sich aber der Kreis der Gesellschaft erweitert und sie auch Andersdenkende in ihren Schooss aufgenommen hatte, indem nach den veränderten Statuten nicht nur die Wissenschaft des Absoluten, als die Lehre von den letzten Principien, überhaupt fortgebildet, sondern auch Vertreter der empirischen Fachwissenschaften, wenn sie dieselben nur *sub specie aeterni* betrachten, aufgenommen werden sollten, so ist hiermit als zweite Aufgabe der Philosophie der Zukunft die gestellt worden: sowohl an die Verständigung aller frühern einseitigen historischen Systeme, als auch der spätern, etwa nach Aufstellung des absoluten Systems noch auftauchenden, in eine neu aufgestutzte Einseitigkeit verfallenden, zu gehen. Solche Systeme müssen an dem Maassstabe des absoluten kritisirt, ihnen ihre untergeordnete Stellung innerhalb der Wahrheit angewiesen, und sie womöglich zur totalen Wahrheit übergeführt werden. Von den spätern will ich hauptsächlich nur zwei anführen, Schopenhauer und Hartmann, da sie einen Schein von Originalität blicken lassen, während Herbart, der sich einen Kantianer von 1828 nennt, mit seinen „einfachen Wesen" doch nur farblos auf Leibnitz zurückgreift, vom glaubensstarken Synkretiker Trendelenburg gar nicht zu reden.

Schopenhauer knüpft ausdrücklich wieder an Kant an, mit Hinzunahme von Plato und — Buddha: will in Schelling und Hegel nur Rückschritte erblicken, und lässt höchstens noch den Fichte'schen Idealismus insofern gelten, als auch dieser den Willen zum Principe der Welt machte. Schopenhauer selber that Dies in dem Sinne, dass der Wille, wie die Platonischen Ideen und als das wahrhafte Ding an sich, das Princip der Thätigkeit sowohl als unbewusster Instinct der Naturwesen, wie auch im bewussten Handeln des Menschen sei. Da Schopenhauer aber so wenig, als der Kriticismus, den Standpunkt der Subjectivität überschreiten kann: so ist die Welt, als Bejahung des Willens, ihm nur die Erscheinung in der Vorstellung. Der wahre Zweck des Daseins sei hiernach die Flucht aus dieser täuschenden Erscheinung des Lebens, von der zurückgekommen, wir die Verneinung des individuellen Willens, die Seligkeit des Quietismus, Nirwana, den Tod, — aber nicht nur den philosophischen, wie Novalis, sondern den natürlichen suchen, der, als ein durch Enthaltung von Speisen selbstgegebener, uns von der Eitelkeit des Daseins erlöse. Indem die Deutsche Philosophie so im Pessimismus zu enden schien, ist es nicht zu verwundern, dass sie in Verachtung

gerathen ist, besonders seitdem die Deutschen zur Entschädigung in der praktischen Politik so siegreich gewesen sind. Nur auf diese negative Weise will Schopenhauer, indem wir uns als Nichts erkennen, mit dem Willen der Welt als dem Schicksal zusammenfallen. Wie er Dies als das Höchste ansah, so hat in demselben Sinne ein gewisser Schuricht gesagt: „Blausäure ist der Stein der Weisen".

Ganz auf demselben Standpunkt mit Schopenhauer steht Hartmann, nur dass er noch eklektischer, als dieser, ist, die früheren Genien vor und nach Kant mehr anerkennt: Plato, Schelling, Hegel und Schopenhauer verknüpfen, selbst ein Hegelianer in umgeänderter Gestalt, — ja sogar der wahre Vollender des Hegelianismus sein will. Durch dies Letztere würde er ganz den Unsrigen beizuzählen sein, wenn er nicht wieder in den Kriticismus Kants und den Pessimismus Schopenhauers zurücksänke, und nicht ein eingefleischter Feind der Dialektik wäre, nur der andern Seite der totalen Methode, dem Empirismus, huldigte: und deshalb gesteht, es mit allem seinem Mühen nur bis zur „Wahrscheinlichkeit" gebracht zu haben.

Durch Leibnitz, erzählt er, sei er auf den Gedanken unbewusster Vorstellungen gekommen. Das, was Hegel das Ansich nennt und Schelling das Blindseiende, macht er als das Unbewusste zum absoluten Princip der Welt, als deren immanentem Zweckprincip; was nicht weit vom Schopenhauer'schen Welt-Willen abliegt, den Schopenhauer ja auch bewusstlos macht, wie er denn zugleich im Wesen an sich die Erkenntniss leugnet. Hartmann verwirft daher natürlich ebenfalls eine selbstbewusste Persönlichkeit des Absoluten. Ueberhaupt ist ihm das Bewusstsein, dem Unbewussten und doch vernunftvoll Wirkenden gegenüber, das Schlechte, und gehört, wie die Vorstellung bei Schopenhauer, nur der Erscheinung an; was wir ihm zugeben wollen, insofern es auf der Entzweiung von Subject und Object beruht. Die Vorstellung habe sich nun vom unbewussten Willen losgerissen; damit sei das Bewusstsein als eine Erscheinung des Gegensatzes eingebrochen, um die Vorstellung in den Strudel des Seins und in die Qual des Processes zu stürzen. Dadurch sei die der Allweisheit des Unbewussten entfremdete Unvernunft des Wollens und das Elend des Daseins zu Tage gefördert. Dieses bestehe in der Illusion, das Glück erreichen zu können, unsterblich sein zu wollen u. s. w. Die immer höher steigende

Entwickelung der bewussten Intelligenz lasse dann zwar diese Illusionen zum Bewusstsein kommen, und damit verschwinden: indessen freilich nur, um als das Ziel des Weltprocesses die Vernichtung des vernunftlosen Wollens und Thuns und dessen Auflösung in das Nichts des jeder Erinnerung ermangelnden Unbewussten zu behaupten. Indem dabei die speculativen Resultate, wozu auch die Einheit von Denken und Sein gehöre, nur durch den ganzen Reichthum der naturwissenschaftlichen Erkenntniss hervorgebracht werden sollen, so endet die Philosophie des Unbewussten im vollständigsten Empirismus und Materialismus.

Während hier Hartmann selber schon die Verschmelzung des Empirismus mit der Speculation andeutet, ohne sie vollziehen zu können: so ist Moleschott nun dieser ausgesprochene, reine Materialist, der aber dennoch, indem er den Kreislauf des Lebens und den Stoffwechsel zum Grundprincip der Dinge macht, und den Tod als die Unsterblichkeit des Kreislaufs fasst, zugleich die Einheit von Erfahrung und Philosophie verlangt. Er spricht nicht nur überhaupt von dem im Stoffe lebenden, ihn bewegenden Gedanken, sondern weiss speciell seine Lehre in Harmonie mit den Hegel'schen Ideen. So ist in ihm, wie ja auch bei Hartmann, der Materialismus zum Hegelianismus verklärt, wie umgekehrt die Hegel'sche Dialektik bei Strauss es nicht verschmähte, den Materialismus und Empirismus in sich aufzunehmen. Diese Erscheinungen zeigen mir am Bestimmtesten, dass die Darstellung des Systems der Philosophie, als exacter Wissenschaft, durch welche ich eine Weiterbildung des Hegel'schen Standpunkts unternommen habe, an der Zeit ist.*)

Weil es aber schwer hält, sich aus einem einseitigen Standpunkt zur Totalität des Systems zu erheben, namentlich so lange dieses noch in der individuellen Form der eben erdrückenden Grösse eines Heros der Wissenschaft auftrat: so hat eine, wenn auch verbreitete, so doch nicht lobenswerthe Eigenthümlichkeit der Menschen, nämlich ihre Eitelkeit bei der Ohnmacht eigener Neuschöpfung, nach Raphael Mariano, der zur linken Seite der Schule hinneigt, Deutschlands Philosophen vielfach auf den Kantischen Standpunkt zurückgeworfen. Denn da dieser Alles ergreife, aber nichts begreife, und so Alles in kritische

*) Vergl. meine Flugschrift: „Hegel und der Empirismus. Zur Beurtheilung einer Rede Eduard Zellers. 1873.

Ungewissheit versenke: so lasse er am Bequemsten den Weg offen, um vermeintlichen Originalen, was doch Jeder sein wolle, zu erlauben, eine neue Bahn einzuschlagen. Doch noch sind wir des ersten Schrittes auf dieser Fährte gewärtig; und die Verirrung dieses Krebsgangs in die Vergangenheit wird nicht eine Aufgabe der Philosophie der Zukunft sein können.

Vielmehr müssen wir als die dritte dieser Aufgaben die bezeichnen, dass die Philosophie, nachdem sie im Principe sich so in sich selbst vollendet hat, sich nicht nur immermehr in sich selbst vertiefe und ausbilde, sondern auch stets weiter in die Fachwissenschaften eindringe, damit die seit Newton eingetretene Trennung von Philosophie und Erfahrungswissenschaft endlich wieder aufgehoben, und zum einheitlichen Standpunkt des Alterthums, nicht ohne Bewusstsein der Versöhnung des Gegensatzes, zurückgekehrt werde. Was bereits in dieser Hinsicht in der Hegel'schen Schule geschehen ist, möchte etwa Folgendes, wenn auch nur der Anfang, sein. Zunächst giebt es wohl keine Wissenschaft, von der Mechanik bis zur Theologie, welche nicht den durchgreifendsten Einfluss Hegels empfunden hätte, und durch ihn umgebildet worden wäre; so dass, selbst abgesehen von der Schule, nicht nur die auf einseitigen Standpunkten verweilenden Philosophen, sondern auch ganz ausserhalb der Philosophie zu stehen meinende Vertreter der übrigen Wissenschaften sich diesem mächtigen Einfluss nicht haben entziehen können.

Das gesammte System Hegels hat Vera den Franzosen in ihrer Sprache aufgeschlossen, Spaventa Hegels Dialektik scharfsinnig gegen ihre Gegner vertheidigt. An beide Italiener möchte ich den Engländer Hutchison Stirling anschliessen, der seinen Landsleuten „das Geheimniss des Hegel'schen Systems" will aufgeschlossen haben. Sein Landsmann Oxenford schrieb über Sein und Nichtsein (Der Gedanke, Bd. I, S. 187 flg.). Auch ein Spanier Namens Fabié in Sevilla hat Hegels Logik in seine Muttersprache übersetzt. In Deutschland haben Erdmann, Werder, und Kuno Fischer, der Hegel am Treuesten geblieben ist, die Logik bearbeitet. Ich habe diese Männer an vielen Stellen der von mir selbst entwickelten Logik, die den ersten Band dieses Systems ausmacht, meinem Urtheil unterzogen. Und erwähne hier nur noch George, der Hegel und Schleiermacher zu verbinden sucht, und seine „Metaphysik" mit der Kategorie des Nichts beginnt.

In der Naturphilosophie haben Pohl die Rotationslehre der Himmelskörper, Henning die Farbenlehre, Schultz-Schultzenstein den vegetabilischen Organismus im Geiste Hegels begrifflich dargestellt, Letzterer besonders mit der ganzen Anschaulichkeit des Natursinns die dialektische Bewegung in der Erfahrung wiedergefunden. Roloff strebte eine Reform der Naturwissenschaften an, indem er die vielfachen Irrthümer, metaphysischen Widersinnigkeiten und gewagten Hypothesen der Physiker aus den Hegel'schen Principien meist siegreich widerlegte. Indem ich mich in vielen Punkten ihm anschliessen konnte, glaube ich in meiner den zweiten Band dieses Systems einnehmenden Naturphilosophie nicht nur Hegel weitergeführt, sondern auch positiv neue Anschauungen, wie z. B. in der Totalität des Weltbaues, in der sogenannten Brechung des Lichts, in der Geologie u. s. w., aufgestellt zu haben.

In der Philosophie des Geistes hat den subjectiven Geist Gogotski in Russland, in Deutschland Mussmann bearbeitet, der mit einer Vorliebe für's Schematisiren über Hegel hinausgegangen sein wollte. Wirth fasste die somnambulen Erscheinungen sehr richtig als psychologische Zustände. Rosenkranz ändert nicht viel an Hegel, behält selbst manche seiner Fehler bei und fällt auch in neue. Reiner ist, was Erdmann über diese Wissenschaft schrieb. Daub's Anthropologie ist mehr pragmatisch, indem sie sich, die Bestimmung des Menschen im Leben zu finden, als Ziel steckt. In meinem grössern Werke über Anthropologie und Psychologie finden sich wenige Abweichungen von dem in diesem dritten Bande gegebenen Abriss, beispielsweise in Bezug auf den Ursprung der Menschenracen.

In der Philosophie des objectiven Geistes hat besonders Gans eine philosophische Jurisprudenz angestrebt, namentlich durch die Behandlung des Erbrechts in weltgeschichtlicher Entwickelung, wobei er gegen Hegel Indien vor China setzt. Lassalle definirte mit vielem Scharfsinn das Princip „der erworbenen Rechte", und hat in der philosophischen Fassung des Römischen Rechts sehr gute und neue Blicke gehabt, wenn ich ihm auch mit Recht vorhalten musste, im Römischen Testamente ursprünglich nur eine Willens-, nicht auch eine Eigenthumsübertragung gesehen zu haben (Der Gedanke, Bd. III, S. 34—39, 65—88). Als politischer Schriftsteller, hat er Preussens Grösse und Aufgabe mahnend vorhergesehen. Zuletzt fiel er aus einer

gründlichen Erfassung der National-Oekonomie in die socialistischen Abirrungen Louis Blanc's. Ethik und Moral ist von Feuerlein, Henning und Michelet bearbeitet worden. Ich habe bereits öfter mein grösseres Werk: Naturrecht, hier angeführt, und setze nur noch hinzu, dass es mit einer Universalrechtsgeschichte schliesst, die aber sehr wohl von der Philosophie der Geschichte, welche der folgende Band enthalten wird, unterschieden werden muss.

Ein Bruchstück dieser Philosophie der Weltgeschichte: „Die Geschichte der Menschheit in ihrem Entwickelungsgange seit dem Jahre 1775 bis auf die neuesten Zeiten", habe ich bereits 1860 herausgegeben. Kapp hat vorher für diese Wissenschaft in einer Monographie die Elemente des Gedankens, wie er sich in der Geschichte offenbart, ebenfalls für unsere Zeit, aber besonders nur in Bezug auf Deutschland, aufgezeigt. Auch Gans schrieb: „Vorlesungen über die Geschichte der letzten funfzig Jahre"; 1833 und 1834. Gutzkow hebt in der Philosophie der Geschichte besouders den Humanitäts-Standpunkt Herders hervor, und tadelt die Stellung des Muhammedanismus bei Hegel als ein „Ueberbein" der Geschichte. Buhl hat die Hegel'schen Sätze popular zu machen gesucht. Ferdinand Müller stellt die alte Geschichte ganz im Hegel'schen Sinne dar; und es kommt ihm dabei vornehmlich auf den Nachweis des idealeu Gehalts der Geschichte an.

Im absoluten Geiste hat die Aesthetik systematisch zunächst Weisse behandelt, der dieser Wissenschaft die zweite Stelle im absoluten Geiste anwies, während er die Philosophie auf dessen niedrigste Stufe, die Theologie als das Höchste setzte. Dabei giebt er der Naturschönheit den Vorzug über die Kunstschönheit, und macht den Tanz, als die lebendige Darstellung des Schönen, zur Vollendung der Kunst. Vischers Aesthetik ist eine Entwickelung der Hegel'schen, z. B. in der Metaphysik des Schönen, der Fassung des Humors u. s. w. Wegen der Immanenz des Absoluten im Menschen schreibt Vischer nur dem Menschengeiste Erfindung und Ausführung des Kunstschönen zu, — aber eben darum gerade dem Absoluten, als dem Schönen, das sich selbst durch den Künstler hervorbringe. — Marselli behandelte die Musik und die Architektur, und forderte für jeue die Unabhängigkeit des Tones vom Gedanken. — Schasler will das System der Aesthetik als das

Resultat ihrer ganzen Geschichte fassen. Geschichte der Kunst behandelten auch Rosenkranz und Hotho, indem sie auf den Zusammenhang der Kunstwerke mit dem Geiste der Zeit, worin sie entstanden sind, drangen.

In einem zu einem didaktischen Roman umgewandelten Stück Selbstbiographie: „Vorstudien für Leben und Kunst", wollte Hotho das Individuum durch die Kunstanschauung zur philosophischen Versöhnung gelangen lassen. — Abhandlungen, Monographien, Kritiken u. s. w. über die Kunst schrieben, ausser Hotho, Rötscher, Mundt, Michelet, Boumann und Andere. Rötscher analysirte viele Stücke Spakespeare's. Sträter schrieb über die Aristotelische Poetik, über Romeo und Julia. Gans fasste Hamlet mit Recht als den Helden der Verstandesreflexion, während Werder die Aufdeckung des Brudermordes zu sehr in den Vordergrund stellte (§. 616). Boumann entwickelte die Charaktere Malcolm's und Macduff's (Der Gedanke, Bd. V, S. 85 flgg.), schrieb über Cymbeline u. s. w. Michelet verglich Julia und Imogen, die Heldinnen der Liebe und der Ehe, sah in den sieben erhaltenen Stücken des Sophokles eine abgerundete Totalität: schrieb auch über die Sixtinische Madonna, und den Laokoon, den er als ein Werk aus der Römischen Kaiserzeit, den Weltschmerz darstellend, behauptet (Der Gedanke, Bd. IV, S. 124—135). Märcker verglich Margarethe von Shakespeare mit Aeschylos' Kassandra (Der Gedanke, Bd. IV, S. 176 flgg.); woran sich eine Discussion der Philosophischen Gesellschaft knüpfte. Glagau schrieb über das Wesen der Tragödie (Der Gedanke, Bd. IV, S. 230 flgg.; Bd. V, S. 30 flgg.). — Rötscher machte den ersten Versuch, die Schauspielkunst der wissenschaftlichen Behandlung zu unterwerfen, und in ihrer Totalität zu begreifen.

Was die Theologie betrifft, so wollte Daub anfänglich das Grundböse in seinem Principe als ein persönliches begreifen, näherte sich jedoch später mehr dem Hegel'schen Standpunkte: und führte auch Marheineke zu demselben, dessen Dogmatik nur die Wiedererkennung der Hegel'schen Gedanken an der Form der Vorstellung ist. Am Reinsten vertritt wohl Baur diesen Hegel'schen Standpunkt. Kritisch hat Vatke für das alte Testament gethan, was Strauss für das neue: aber die positive Seite der Vernünftigkeit des Gedankengehalts der Bibel nicht blos, wie Strauss in dessen Schlussabhandlung zum Leben Jesu, am Ende anerkannt, sondern ist zugleich an jedem betreffenden Punkte

apologetisch verfahren. Dass Strauss den Glauben an das Factum für wichtiger aussprach, als die Realität der Thatsache selbst, ist eben der Grund seiner mythischen Auffassung der Religion. Erdmann hält dagegen daran fest, dass die Wahrheit in Form der Facticität auftreten müsse; und wenn Strauss' Dialektik darin Widersprüche aufzeige, so müsse eben die Wahrheit in Form sich widersprechender Facta erscheinen, — eine recht harte Zumuthung für den Verstand. Die historische Seite der Theologie behandelte besonders Rosenkranz, und fasste z. B. die Religion der Zauberei als die allgemeine Wurzel aller Naturreligionen, weil in ihnen der Geist noch in der Natur lebe, also auf sie, um sich von ihr zu unterscheiden, magisch einwirken müsse. Von meiner „Epiphanie" habe ich bereits öfters zu sprechen, Gelegenheit gehabt.

Die Geschichte der Philosophie ist stets von der Schule Hegels in seinem Sinne als das Werden des Systems dargestellt worden, sei es, dass seine Freunde das Ganze oder nur einzelne Theile behandelten, wie Schwegler, Erdmann, Kuno Fischer, Feuerbach, Michelet. Selbst ein Portugiese, Barchou de Penhoen, hat die Deutsche Philosophie von Leibnitz bis Hegel in diesem Sinne dargestellt. Nur an Zeller hat der Norwege Monrad mit Recht ausgesetzt, dass er auf die historische, psychologische Entstehung der Systeme im Verhältniss zur logischen zu grossen Werth gelegt habe. Kein Wunder also, dass Zeller den Aufbau des Systems auf dialektischer Grundlage für einen gescheiterten ausgiebt, und zum Kantianismus und Empirismus umzukehren scheint, — obgleich trotz Alledem dieser Freund seines Landsmanns Strauss so wenig, wie dieser, den Hegelianer in der That verleugnen kann.

Nachdem Hegel die speculative Tiefe des Aristoteles gewissermaassen von Neuem entdeckt hatte, ohne darum die Breite seiner Empirie zu verkennen, begann ich in diesem Sinne mit der Schrift: „Die Ethik des Aristoteles", der Herausgabe der Nikomachischen Ethik nebst Commentar, und der schon erwähnten Preisschrift über dessen Metaphysik eine Literatur, die höchst reichhaltig geworden ist. Vielleicht erst, nachdem Cousin der Hegel'schen Philosophie einen Europäischen Ruf verschafft hatte, dürfte mir die Anerkennung meiner Bestrebungen von der Pariser Akademie gelungen sein. Ich habe in dieser Schrift den Ursprung, die Entstehungsart und den geschichtlichen Werth des Werks für die Philo-

sophie überhaupt dargelegt. Doch hat Cousin freilich die Bedeutung der historischen Systeme für das wahre System nur als Eklekticismus aufgefasst. Besonders will ich hier nur noch die sehr verdienstliche Arbeit Bieses über Aristoteles hervorheben, welcher namentlich auch auf den Sprachgebrauch des Philosophen grossen Fleiss verwendet hat.

Die vierte Aufgabe der Philosophie der Zukunft ist die, dass sie sich nicht nur mit den Erfahrungswissenschaften, sondern auch mit der Erfahrung des Lebens wird zu versöhnen haben. Wenn man Hegel, wie dem Aristoteles, den Vorwurf des blos theoretischen Standpunkts gemacht hat, da Beide doch vielfach ihr Augenmerk auch auf das praktische Leben und die Politik gerichtet hatten: wenn Cieszkowski der linken Seite der Schule mit Recht den ähnlichen Vorwurf macht, dem Allgemeinen auf Kosten der Einzelnheit und Wirklichkeit den Vorzug gegeben zu haben; so hat er den guten Blick gehabt, eine Philosophie der That zu fordern. In Griechenland, sagt er sehr treffend in seiner „Historiosophie", sei die Kunst und das Schöne das Absolute gewesen, von Aristoteles bis Hegel der philosophische Gedanke; und von nun an müsse das aus dem höchsten Wissen mit Bewusstsein fliessende Sein, oder das absolute Thun zum Höchsten gemacht werden. So ergänzte ich den Hegel'schen Satz, dass die Philosophie die Eule der Minerva sei, die ihr Grau in Grau in der Nachtdämmerung male und damit die Zeit nicht verjüngen könne, durch die Behauptung, dass sie auch der Hahnenschlag einer neu anbrechenden Morgenröthe sei; und nicht ungern schien mir Hegel sich hierin entgegengetreten zu sehen. An der Hand der Philosophie wird also das Ziel der Weltgeschichte, die Realisirung der Freiheit und die Gestaltung aller sittlichen Verhältnisse des Geistes zum Bilde der Vernunft, seiner allmäligen Ausführung entgegengehen, und damit die Wissenschaft in's Leben übergeführt werden. Dazu ist der Deutschen Philosophie, besonders durch Fichte und Hegel, die Kraft gegeben. —

So haben wir die Darstellung des wahren Systems der Philosophie zu Ende geführt; und wenn die Hegel'sche Phänomenologie des Geistes als die Einleitung in's System zu betrachten ist, indem sie mit der Erreichung des Standpunkts des absoluten Wissens schliesst: so haben wir in der Philosophie der Weltgeschichte, zu welcher wir nunmehr übergehen, eben zu

zeigen, dass nicht nur jetzt, sondern von jeher, der Gedanke, die Vernunft nicht so ohnmächtig waren, im menschlichen Gehirn sich einschliessen zu lassen, sondern stets das Leben der Menschheit gefördert und ausgebildet haben. Der Unterschied ist nur der, dass, wenn bisher Dies mehr bewusstlos geschah, durch die Vollendung der Philosophie als Wissenschaft jetzt ein Bewusstsein über diese Allmacht des Gedankens gewonnen worden ist. Die Philosophie der Weltgeschichte ist darum nicht blos die Probe des Systems (§. 4), als der empirische Beweis der Wahrheit desselben: sondern zugleich sein Abschluss, indem die praktische Seite der Philosophie, die absolute Thathandlung der Menschheit, selbst noch ein Moment des gesammten Systems bildet, und also auch theoretisch behandelt werden muss.

in a.
Monra
psych

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 02644 1355